INVESTIGACIÓN



Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado

José Antonio Rocha

Carla María Bazoalto
Luis Fernando Cuéllar



PIEB

Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado

Estudios de caso en las regiones Norte de Potosí, guaraní del Isoso y kallawaya

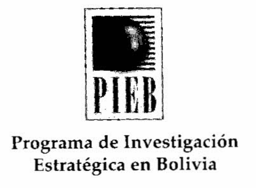
Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado

Estudios de caso en las regiones Norte de Potosí, guaraní del Isoso y kallawaya

José Antonio Rocha Torrico

Equipo de investigadores:

Carla María Bazoalto Olmos
Luis Fernando Cuéllar Camargo



Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia



Centro de Culturas Originarias
Kawsay
Sumaj Kawsayta Llank'aspa

La Paz, 2008

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos en Bolivia y del Centro de Culturas Originarias Kawsay.

Rocha Torrico, José Antonio
Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado: estudio de caso en las regiones Norte de Potosí, guaraní del Isoso y kallawaya / José Antonio Rocha T.; Carla María Bazoalto Olmos; Luis Fernando Cuéllar Camargo. – La Paz: Centro de Culturas Originarias Kawsay; Fundación PIEB, 2008.
xii; 212 p.; maps.; cuad.: 23 cm. -- (Serie Investigación n. 21)

D.L.: 4-1-2345-07
ISBN: 978-99954-32-25-6 : Encuadernado

AUTONOMÍAS INDÍGENAS / AUTONOMIÁS DEPARTAMENTALES / POBLACIÓN INDÍGENA / NACIÓN AYMARA / NACIÓN GURANÍ / PARTICIPACIÓN POPULAR / GESTIÓN-TERRITORIO / ADMINISTRACIÓN-ESTADO NACIONAL / AUTONOMÍA-TEORÍA DEL DISCURSO / DISCURSO AUTONÓMICO / ANÁLISIS DEL DISCURSO / ESTADO MULTINACIONAL / ESTADO PLURICULTURAL / IDENTIDAD CULTURAL / ORGANIZACIÓN-PUEBLOS ORIGINARIOS / ORGANIZACIÓN SOCIAL-INDÍGENAS / COSTUMBRES-ORGANIZACIÓN SOCIAL / REGIÓN NORTE DE POTOSÍ / REGIÓN GUARANÍ DEL ISOSO / REGIÓN KALLAWAYA

1. título **2.** serie

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 – 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundapieb@acelerate.com
Página web: www.pieb.com.bo
Casilla postal: 12668
La Paz - Bolivia

Parque Fidel Anze #1058
Tel. 4453890
Fax. 4453891
Correo electrónico: kawsay@albatros.cnb.net
Casilla postal: 2348
Cochabamba - Bolivia

Edición: Hugo Montes

Diseño gráfico de cubierta: Click diseño y creación

Producción: Plural Editores

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Prólogo

Uno de los principales aportes de *Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado*, investigación de José Antonio Rocha (coordinador), Carla María Bazoalto y Luis Fernando Cuéllar, es su metodología y el análisis que hace a partir del discurso de los actores indígenas —representantes de los territorios estudiados—, registrando sus expectativas, sus visiones, las lecturas de su propia experiencia autonómica, y dando cuenta de la construcción política de sus demandas y propuestas emergentes de sus experiencias de relacionamiento histórico con el Estado, en el marco de su interacción con éste. Además, tal interacción está caracterizada por dinámicas de conflicto, contradicción y autotransformación, transformando a la vez al Estado precisamente al internalizar las políticas e instituciones estatales dentro de la comunidad.

En el caso de los *ayllus* del norte de Potosí, el discurso y los testimonios de los actores hacen referencia, como parte del proceso de construcción de experiencias de gestión autonómica en interacción con entidades y reglas del Estado, al "ejercicio práctico de la autonomía". Tal ejercicio se hizo manifiesto a través de la creación de distritos municipales indígenas (DMI), los avances en la administración de recursos públicos en el marco de los DMI y la internalización de instituciones y reglas creadas por el Estado, por ejemplo, las leyes de Participación Popular, de Descentralización Administrativa y la de Municipalidades.

Esta experiencia es también extensible al caso del Isoso guaraní, con características diferentes a las de los *ayllus*, sin duda, pero con el común denominador de una vigorosa voluntad autonómica comunitaria, que implicó asimismo la internalización de reglas e instituciones estatales

(como la figura del subalcalde), pero subordinándolas a las reglas y a la estructura de autoridades propias de la comunidad.

El subalcalde es, en la letra muerta de la norma legal, un dispositivo administrativo del gobierno municipal en el ámbito comunal. Incluso podría parecer que este dispositivo invadiera lo comunitario, trastocando el régimen de autoridades y jerarquías propio de los territorios indígenas. Sin embargo, en muchos de ellos, esta figura de la institucionalidad municipal ha quedado subordinada a las autoridades originarias. Por ejemplo, en Raqaypampa, Cochabamba, donde una vez subordinada en la estructura de cargos, ha sido reinventada, añadiéndole competencias jurisdiccionales en el ámbito comercial y el de abigeatos.

Ciertamente la norma legal establece funciones específicas para determinadas autoridades/instituciones estatales, pero éstas han sido modificadas en el marco de proyectos autonómicos territoriales indígenas —en una dinámica de interacción y negociación entre los indígenas y el Estado (representado por los gobiernos municipales y las autoridades prefecturales y gubernamentales en general)—, en los que se establecen los términos de relacionamiento institucional y espacios sociales con cuotas autonómicas.

En el caso del norte de Potosí, el proceso de reconstitución de los *ayllus* se dio con gran vigor principalmente en los años noventa, como una suerte de etnogénesis alimentada por energías identitarias endógenas al *ayllu* con apoyo estatal, bajo la forma de unidades socioculturales reconocidas como distritos municipales indígenas (DMI) y mancomunidades de DMI.

En el caso de los kallawayas, las expectativas relacionadas con la autonomía territorial indígena parecen enfatizar más bien aspectos de educación, salud y cultura, aunque también se alude a otros componentes de la misma, como el territorio, los recursos naturales y la administración pública.

La reconstitución de los *ayllus* y de los cuerpos territoriales e institucionales de los territorios indígenas, en el caso del Isoso, ha ido acompañada y se ha nutrido de un proceso de desarrollo de capacidades

administrativas y de uso del Estado, de sus recursos, instrumentos y ventajas, hacia la configuración de un modelo autónomo o semiautónomo que establezca determinadas fronteras, indudablemente porosas y flexibles, así como términos de relacionamiento con los otros, con la sociedad mayor y sus instituciones, incluyendo las estatales. Sin embargo, de ahí a plantear que las autoridades originarias (*mallkus, jilaqatas, mburuvichas* o capitanes) sean reconocidas por el Estado como autoridades públicas con competencias, obligaciones y responsabilidades públicas —debemos admitirlo— hay todavía cierta distancia y un debate pendiente.

Lo que parece evidente es que, cualquiera sea el modelo autonómico que se constituya en función de los territorios indígenas, la administración pública de recursos vinculada tendrá que someterse a un régimen nacional común de control, vigilancia y responsabilidad administrativa.

Aparte del territorio, la administración de recursos públicos, la salud y la educación interculturales, otro elemento común en los tres estudios de caso de esta investigación es la identificación social de la gestión y del manejo de los recursos como componentes centrales de la autonomía indígena; todos ellos coinciden en subrayar muy enfáticamente las competencias de gestión de los recursos naturales.

Como expresión de esta voluntad de institucionalidad autonómica constitucionalizada, en el marco de una red interconectada con otras instituciones estatales (algunas de ellas también con vocación autonómica), un entrevistado guaraní del Isoso manifiesta que se busca aprovechar los recursos naturales pero "cumpliendo las obligaciones con el Estado". ¿Esto implicaría asumir que el aprovechamiento de los recursos naturales en una relación vinculante con entidades de regulación del Estado sería parte de las obligaciones? La pregunta es aplicable a otros modelos autonómicos departamentales, pues no parece apropiado concentrar todas las competencias regulatorias exclusivamente en los gobiernos autonómicos, sino más bien, compartirlas con niveles departamentales y nacionales.

De la investigación se puede concluir, como bien recalcan los autores, que la voluntad de los indígenas no es construir una "autonomía

pura", es decir, al margen del Estado nacional, sino un modelo interlegal e interinstitucional, tejido con el Estado o con otros mecanismos institucionales de lo que ahora conocemos como Estado, alimentando a las instituciones estatales y alimentándose de ellas.

El libro que tienen en sus manos es, a no dudar, un documento que nos revela de manera abundante la visión de los actores indígenas sobre el modelo de autonomía indígena. La principal virtud de esta investigación es que recoge la voz de los actores directamente interesados y analiza, en diálogo con ellos, las formas y características que podría tener el reconocimiento y el ejercicio de la autonomía indígena.

René Orellana Halkyer
Sociólogo

Introducción

El agravamiento de las crisis de la sociedad boliviana en los últimos tiempos, sobre todo en los años 2000, 2003 y 2005, ha planteado la necesidad de revisar las estructuras de la institucionalidad estatal, así como sus formas de acción y administración. En ese sentido, las reformas del Estado iniciadas en los años noventa con la modificación de la Constitución Política del Estado y la promulgación de leyes como la Ley de Participación Popular de 1994 y la Ley de Descentralización Administrativa de 1995 fueron respuestas paliativas, insuficientes para plantear cambios estructurales al *"ancien régime"* de 1952.

En ese marco se han planteado, por un lado, propuestas de una mayor descentralización y, por otro, propuestas de un Estado autonómico en el que coexistan el gobierno municipal, el gobierno departamental y el Gobierno nacional. Partiendo de esta estructura estatal piramidal —Gobierno nacional, departamental y municipal— la propuesta de la autonomía departamental ha suscitado amplias discusiones y reflexiones, que han conducido a medidas estatales como la convocatoria a la elección democrática y directa de prefectos, pero todavía queda pendiente definir lo que ocurrirá con los consejos departamentales. Junto a ello habrá que manifestar que, según Urenda Díaz, la situación legal-institucional de los departamentos bolivianos presenta todavía ciertos vacíos e indefiniciones, como la carencia de un órgano que norme sus competencias, y un órgano que fiscalice adecuadamente los recursos departamentales (Urenda 2005: 17).

Paralelamente al debate sobre las autonomías departamentales se plantea la exigencia de las sociedades indígenas de hablar de su propia autonomía. Ahora bien, en el contexto de los análisis de la

descentralización y de las autonomías departamentales (cfr., por ejemplo, Urenda Díaz 2005, Rojas Ortuste 2005, Cisneros Merino 2005, Barrios Suvelza 2003, Ayo 2003, Costa Arduz 2003 y Quiroga 2003) y de reuniones de discusión sobre las autonomías indígenas de cara a la Constituyente (por ejemplo, AA VV 2005, www.bolpress.com/temas.php), existen muy pocos análisis sistemáticos sobre las autonomías indígenas.

Confrontados con ese vacío empírico y teórico, nos propusimos llevar adelante una investigación en el ámbito de las autonomías indígenas, centrada en tres regiones: el Norte de Potosí, con población quechua/aymara; el Isoso (Santa Cruz), con población guaraní, y la región kallawaya (La Paz), con población quechua. La elección de estas tres regiones para el estudio responde principalmente a los siguientes hechos: la región del Norte de Potosí fue cuna de numerosas sublevaciones —tanto en la época colonial como en la republicana— orientadas fundamentalmente a lograr la autodeterminación política. Por otra parte, se escogió la región del Isoso porque el pueblo isoseño guaraní permitió la articulación y unificación de todos los pueblos indígenas de la Amazonia, el Oriente y el Chaco en la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), así como por las dinámicas de *adaptación en resistencia* que mantuvo frente al Estado y la nación; y finalmente la histórica resistencia del pueblo kallawaya a través del ejercicio de sus saberes, y de la constante redefinición identitaria, étnica y territorial que ha venido experimentando.

La pregunta inicial de la investigación fue: ¿qué es y en qué consiste la autonomía indígena territorial y administrativa desde la cosmovisión de los pueblos originarios? Otra cuestión complementaria fue la de saber cuáles son los elementos estructurantes de la autonomía indígena. Adicionalmente, se pretendía indagar sobre la relación de esta autonomía indígena con el Estado y la nación bolivianos.

La hipótesis que guiaba el estudio se podría formular en los siguientes términos: la gestión de un territorio, basada en la recuperación de formas propias de educación, salud, producción, administración de recursos naturales y económicos, así como en el saber tecnológico de la comunidad conduce a la construcción de autonomías indígenas, que son un medio de articulación de las naciones originarias en el manejo

del Estado. De esta manera, a mayor ejercicio de la autonomía indígena, mayor fortalecimiento del Estado, pero concebido y visualizado como un Estado intercultural.

Como objetivo general de la investigación planteamos determinar las características de las autonomías territoriales y administrativas indígenas a través de estudios de caso en el Norte de Potosí, en la región isoseña y en la región kallawaya. Entre los objetivos específicos podemos mencionar los siguientes: establecer los elementos estructurantes de una autonomía indígena territorial y administrativa; establecer los alcances de la autonomía indígena territorial y administrativa en el marco de un Estado nacional y establecer el aporte de la autonomía indígena a la construcción de nación y el fortalecimiento del Estado.

La metodología de la investigación consistió en el uso de técnicas para la recolección de información tales como la investigación bibliográfica de estudios sobre las autonomías, la revisión documental (revisión de los estatutos de las organizaciones indígenas, como en el caso de la capitanía del Alto y Bajo Isoso, y la revisión bibliográfica y hemerográfica de distintas publicaciones (conclusiones de eventos, manifiestos, declaraciones indígenas, etc.).

El trabajo de campo ha contemplado la técnica etnográfica de la observación participante en las reuniones comunitarias, en los trabajos comunitarios y las celebraciones para así identificar pautas sociales y políticas, estrategias productivas y económicas, las bases de la cosmovisión en las interrelaciones intraétnicas e interétnicas y las prácticas rituales como estrategias de relación entre el hombre y la naturaleza. Otra técnica de investigación que se ha utilizado es la entrevista estructurada y semiestructurada a los participantes en talleres, reuniones de planificación y cursos. Se entrevistó a los líderes y dirigentes (capitanes comunitarios de la región guaraní, a los *mallkus*, a los *jilaqata* y a los *segunda mayor* del norte de Potosí y de la región kallawaya), así como a los líderes de base de los tres pueblos. Las entrevistas se efectuaron tomando en cuenta las siguientes variables: concepción y visión de las autonomías indígenas, elementos estructurantes de una autonomía indígena, organización y administración de un autonomía indígena, el papel de la autonomía indígena en el

marco del Estado nacional, aportes de una autonomía indígena a la construcción de nación y aportes de una autonomía indígena al fortalecimiento del Estado.

También se ha usado el testimonio como técnica de acopio de datos para recoger las experiencias y las vivencias de los sabios y curanderos de las comunidades. El testimonio de las y los miembros más viejos de las comunidades en las tres regiones ha considerado las siguientes variables: mitos, leyendas de la relación del hombre con el territorio, vivencias y experiencias de sus relaciones con otros pisos ecológicos, vivencias y experiencias de sus relaciones con otras poblaciones, con otras culturas y con el Estado. El sondeo por referencia se ha realizado con estudiantes de tercero y cuarto medio en las regiones del Isoso y la kallawaya en torno a las siguientes variables: percepciones sobre las autonomías indígenas, elementos estructurantes de las autonomías, funciones y competencias de las autonomías.

Entre los resultados del estudio pudimos recoger las concepciones sobre las autonomías indígenas en las tres regiones. El propio idioma de los habitantes de las regiones contiene elementos relativos a las autonomías desde una práctica cultural. En ese sentido, la autonomía es un canal para "ser ellos mismos, junto con los otros". También se pudo establecer algunos de los elementos principales que dan lugar a una autonomía indígena: el territorio, la administración de los recursos naturales, el fortalecimiento de las organizaciones originarias, así como de sus propios sistemas educativos, de salud, de alimentación, etc. Entre otros resultados que arroja la investigación, se puede mencionar la incidencia de las autonomías indígenas en el Estado y en la vida nacional. Al respecto, la percepción común es que, si bien la autonomía indígena permite afirmar la identidad quechua, aymara, kallawaya o guaraní, no por eso implica una ruptura con el sentimiento de bolivianidad o con el ser parte de la nación boliviana: "soy guaraní, soy quechua, soy aymara, sólo en la medida en que los otros (chiquitanos, moxeños, mestizos...) también [lo] son..." (RMo *[i]*)*.

* Véase la lista de entrevistados al final de Bibliografía y otras fuentes. (Nota del editor.)

El estudio nos ha permitido concluir que la propuesta autonómica indígena se sustenta fundamentalmente en la cultura y en la cosmovisión de los pueblos, que confiere rasgos característicos a las formas de organización social y política. En la cosmovisión de los pueblos indígenas, la autonomía es una cuestión política, en el sentido de propuesta de sociedad, pero también es una cuestión social, económica y propiamente cultural. Esta autonomía va a permitir desarrollar en profundidad la cultura y va a reforzar los valores que orientan la vida cotidiana de los pueblos estudiados, ayudando a afirmar su identidad. Por otro lado, la autonomía cultural permitirá ofrecer a los otros pueblos pautas para la construcción de una sociedad más compleja, que sea capaz de hacer frente a las desregulaciones societarias desde sus propios sistemas educativos, alimentarios y de salud. Por otro lado, la autonomía no significa fragmentación del país, sino que posibilita la construcción de una nación en el marco de varias nacionalidades sobre la base de acuerdos, alianzas y pactos de reciprocidad entre distintas naciones en igualdad de condiciones; en ningún caso como proceso de subalternización o de inclusión bajo las estructuras dominantes, sino a partir de la predisposición de apertura a otras naciones para constituir un Estado pluricultural.

Entre los aspectos que requieren mayor profundización posterior cabe señalar el concepto de territorio como entidad física, a pesar de los avances en cuanto a concepción ideológica. En los tres casos se indica con mucha claridad que un elemento central de la autonomía indígena es el territorio, pero no se lo describe en sus características fisiográficas ni en términos de sus límites. Se supone que territorio es el hábitat actual de cada uno de los tres pueblos, pero todavía no ha emergido toda la problemática inherente: litigio con los ganaderos por este hábitat, la superposición de los límites municipales, problemas de límites con las concesiones mineras, etc. Sin embargo, los resultados de las investigaciones actuales contribuirán a un diseño más eficiente de los aspectos físicos del territorio, pero en una fase posterior.

El presente trabajo está estructurado de la siguiente manera. El capítulo I intenta presentar un marco teórico para la investigación a partir del estado de la cuestión en el debate académico. Este capítulo expone las reflexiones sobre las autonomías indígenas en el ámbito nacional y en el internacional, su dimensión histórica, los fundamentos

jurídicos de las autonomías, al tiempo que identifica los conceptos operativos característicos de las propuestas autonómicas. El capítulo II ofrece el marco referencial del estudio. Es la contextualización necesaria para comprender la cuestión de las autonomías en las tres regiones indígenas definidas para el estudio. Este contexto recupera aspectos lingüísticos, poblacionales, geográficos, históricos y sociales. Los capítulos III y IV presentan los resultados de la investigación. La lógica de exposición de los resultados y los análisis consiguientes responde esencialmente a la estrategia metodológica "emic" (Harris 1997), según la cual la "versión de los actores" es la base de los análisis y las interpretaciones. Por tanto, al hablar de los datos del trabajo de campo y los análisis sobre las concepciones de autonomías indígenas para los propios indígenas, los elementos estructurantes de dichas autonomías y la relación de estas autonomías con la nación y el Estado bolivianos, se opta por la propuesta metodológica de prestar especial atención a la versión de los actores, pues consideramos que sólo los datos empíricos permiten construcciones teóricas más acordes con la realidad. El volumen se cierra con un capítulo de conclusiones que constituye en sí mismo un ejercicio de análisis comparado entre los casos estudiados, y brinda adicionalmente una lista tentativa de elementos identificados para la construcción de una propuesta de autonomía indígena.

Capítulo I

El estado de la cuestión: autonomías indígenas, nación y Estado

1. Las autonomías, la nación y el Estado en la percepción de los pueblos indígenas a través de la historia (Perú y Bolivia)

Debemos comenzar aclarando que la aproximación histórica y el estudio real de los pueblos indígenas es un campo sumamente complejo, diverso y políticamente cargado como para reducirlo a una uniformidad excesivamente simplista. Sin embargo, a pesar de notorias diferencias, se puede identificar varios supuestos y afirmaciones ampliamente difundidos que moldean nuestra imagen general de los indígenas o rebeldes agrarios[1]:

- En primer lugar, la mayoría de los investigadores coinciden en que la incorporación de territorios predominantemente indígenas dentro de la emergente economía capitalista boliviana tuvo un impacto destructivo en la vida indígena, al menos en el mediano plazo. Aun aquellos que consideran la modernización como un proceso beneficioso en última instancia se mostrarían inclinados a aceptar que ésta supone un precio muy alto, pues cuestiona los valores y relaciones sociales tradicionales. Por otra parte, las instituciones locales que antaño proporcionaban cierta medida de seguridad económica y redistribución de ingresos se vuelven cada vez más precarias, y las estrategias políticas que durante largo tiempo se mostraron eficaces para enfrentar a los señores o al Estado se

---

1 Al designar a los pueblos indígenas como "rebeldes agrarios" se hace referencia al hecho de que, antes del nacimiento de los sindicatos campesinos en 1953, los indígenas o indios fueron quienes tradicionalmente reivindicaron sus derechos a la tierra y al territorio.

muestran cada vez más obsoletas. El resultado neto de estas evoluciones pone en entredicho la viabilidad de un modo de producción anterior y provoca agitación y movilización política.

- En segundo lugar, los especialistas tienden a coincidir en que la penetración del capitalismo acentúa la diferenciación interna de la sociedad indígena en estratos ricos y pobres. Más precisamente, el capitalismo rompe los diques institucionales que presionaban a los indígenas y aldeanos ricos a canalizar sus excedentes por caminos "redistributivos" u otorgadores de prestigio que bloqueaban la libre conversión de la riqueza en capital de inversión.
- En tercer lugar, se considera que la resolución política de los conflictos y crisis agrarias ha tenido un impacto muy fuerte, a menudo decisivo, en la historia moderna de Bolivia, pues la "cuestión agraria" ha jugado un papel significativo en el quiebre estructural del Estado colonial.
- En cuarto lugar, los indígenas son descritos frecuentemente como "reactores defensivos" y estrechos de miras ante fuerzas externas. Según esta visión, su conducta política tendería a reflejar su posición "estructural" objetiva en la sociedad. Los rebeldes agrarios "reaccionan" ante cambios introducidos desde afuera y frente a fuerzas externas al propio sector indígena. Por ejemplo, ciclos de precios en el mercado nacional, expansión de la gran propiedad agraria, decisiones políticas de los terratenientes o del Estado, etc. Su base económica y sus relaciones sociales fragmentan al indígena en pequeños universos separados y altamente localizados: el estrecho mundo de una comunidad o ex hacienda.

Limitados en sus horizontes políticos, estructuralmente divididos entre sí, incapaces de entender la política nacional y de forjar estrategias políticas efectivas mas allá de lo local e inmediato, cuando buscan medios para transformar la sociedad en su conjunto, los indígenas sucumben a la seducción de una redención milenarista. En síntesis, se supone que cuando los indígenas se rebelan se ven impelidos a hacerlo como reacción a cambios determinados por fuerzas o sistemas externos todopoderosos. Sus formas de conciencia social —incluso cuando están en rebelión— generalmente se consideran limitadas y predecibles, lógicamente derivadas de su posición "estructural" en la sociedad.

Estos presupuestos sobre los indígenas como actores políticos no son simples especulaciones. Existen suficientes evidencias para demostrar que el fenómeno del "reactor localista" no sólo es real, sino que también representa cuando menos una tendencia poderosa en la vida política indígena. Los cuatro conjuntos de supuestos y afirmaciones que hemos mencionado —el impacto destructivo del capitalismo, el impulso que éste da a la diferenciación interna de los indígenas en ricos y pobres, el considerable impacto de la cuestión agraria en la política nacional y la estrechez de miras y el carácter defensivo de los indígenas como actores políticos— continúan constituyendo un núcleo común de la "sabiduría imperante", que impregna tanto la teoría general como los estudios de casos particulares. A esto se añade la división étnica entre "indios andino-amazónicos" y "nacionales criollos", que ha contribuido a difundir la idea de un supuesto localismo e ignorancia de los indígenas.

Ante un criterio dominante y un imaginario adverso, recogemos cuatro sugerencias metodológicas (Stern 1990: 33-41) que nos permitirán adoptar una aproximación más realista y válida hacia los pueblos indígenas:

- El análisis explícito de patrones existentes de "adaptación en resistencia" es una condición necesaria para cualquier teoría o explicación adecuada de las rebeliones indígenas y su relación con el Estado.
- El método utilizado para estudiar las relaciones de los indígenas con el Estado y sus rebeliones debe incorporar explícitamente en el análisis marcos de referencia de larga duración.
- Se debería tratar la conciencia indígena/campesina como una cuestión problemática en vez de predecible, en la que se debería dar una atención especial a la "historia cultural" del área estudiada, y descartar nociones sobre el supuesto localismo inherente y el carácter defensivo de los indígenas/campesinos.
- Un análisis que no incluya la dimensión étnica debería descansar en una justificación rigurosa en vez de ser tomado como punto de partida.

Estos enfoques metodológicos permitirán repensar y replantear supuestos y paradigmas en tres áreas:

- El papel de los indígenas como iniciadores continuos de relaciones políticas.
- La diversidad de la conciencia y los horizontes políticos indígenas.
- El significado de los valores étnicos para explicar la conciencia, las alianzas y las revueltas indígenas.

Todos estos elementos tomados en conjunto nos permitirán entender los diversos modos en los cuales los indígenas andinos y amazónicos han luchado por mejorar su suerte, hacer realidad sus aspiraciones, e incluso tomar el destino en sus propias manos. En esa historia nos sumergimos ahora, aclarando previamente que la ideología y las estrategias de lucha de las grandes rebeliones de Tupaq Amaru y Tupaq Katari serán analizadas en función de los movimientos indígenas del periodo republicano.

1.1 La formación del Estado-nación en el Perú y en Bolivia

En ninguna otra parte fue más problemática la construcción de naciones que en Perú y Bolivia, países andinos hermanos que tienen "cuestiones nacionales" no resueltas desde la gran guerra civil de 1780-1782, que había agudizado los temores y los odios raciales, legados como herencia a las sociedades republicanas del siglo XIX, desgarradas profundamente por divisiones étnicas y de clase, que agigantaron la brecha entre indios y criollos. A esa historia de brechas y desencuentros se suma la geografía de ambientes montañosos extremos y diversos, que dificultan el control estatal centralizado sobre amplias extensiones de territorio, obligando al Estado a generar e invertir recursos considerables sólo para desarrollar la infraestructura de transportes, la fuerza militar y la burocracia adecuadas para contrarrestar las tendencias centrífugas de la fragmentación física, étnica y económica.

En estas circunstancias, no sería de extrañar que se encuentren escasas bases para la conformación de un Estado nacional, y menos aún para un sentido de conciencia nacional, que tal vez podría existir en los círculos de las altas élites. Cabría más bien esperar que las rebeliones de los indígenas, parias en sus propias tierras, fueran simplemente un obstáculo para la formación de un Estado-nación efectivo. En términos

ideológicos, tales rebeliones subrayarían la persistencia de identidades étnico-raciales divisorias que reducen la discusión sobre el orden y la cohesión nacional a una retórica elitista, al margen de las grandes mayorías indígenas y campesinas. Pero la validez de tales conclusiones resulta cuando menos discutible, ya que la relación entre los indígenas rebeldes y la nación criolla, aunque tensa y conflictiva, ha sido y es mucho más complicada que lo que sugiere la anterior descripción, habida cuenta de que las comunidades y los pueblos indígenas aún conservaban su propia autonomía, base sobre la cual trataban de crear y recrear su visión de nación y Estado.

Sobre esa base teórico-hipotética, Florencia Mallon (1981) estudia y profundiza las respuestas indígenas a la crisis peruana posterior a la Guerra del Pacífico. En primer lugar, esta autora aporta un nuevo aparato teórico que explica por qué la conciencia nacionalista puede surgir entre clases no burguesas e incluso en contextos predominantemente no capitalistas. Para ello recurre a un ensayo del socialista Ber Borojov (1979: 57-87), que explora algunas posibles explicaciones de la relativa autonomía de la cuestión nacional con respecto a las relaciones de clase.

Las sociedades o formaciones sociales —empieza diciendo Borojov— se desarrollan históricamente en relación a una base material específica: un conjunto de condicionantes dadas por su localización física, el carácter específico de la población humana y animal, y su cambiante relación social e histórica con la naturaleza. Borojov denomina a todo esto condiciones de producción, que son distintas de las fuerzas productivas o relaciones de producción. Inicialmente las condiciones naturales o biológicas de producción fueron las más importantes, pero conforme la gente fue desarrollando un mayor control sobre la naturaleza, las condiciones históricas y sociales de producción —incluyendo la cultura material, patrones de interacción entre la gente, las tradiciones y la lengua— se hicieron más importantes. Son entonces las condiciones de producción, en sus formas materiales y culturales, las que constituyen la base para el desarrollo de la nacionalidad y el nacionalismo. Si bien su interacción histórica con el modo de producción es evidente, Borojov sostiene que las condiciones de producción mantienen una autonomía relativa, incluso cuando se interrelacionan.

A fin de entender la evolución del nacionalismo como un proceso histórico, Borojov distingue entre dos tipos de relación de las condi-

ciones de producción: una activa y la otra pasiva. Un pueblo es una categoría claramente anterior desde el punto de vista histórico: es una sociedad que se desenvuelve en las mismas condiciones de producción, pero sin desarrollar una consciencia de sí misma como tal. Una nación, por otro lado, es un pueblo que ya se ha unido de modo consciente en torno a un propósito común y con un sentido compartido del pasado histórico. Para que un pueblo devenga en nación debe estar involucrado en alguna forma de conflicto nacional que lo sitúe en contradicción con otro pueblo, agudizando la capacidad de percibirse a sí mismo en términos nacionales; en otras palabras, debe surgir una "cuestión nacional" (Borojov 1979: 62-64). Estos argumentos nos brindan el marco para comprender que la historia de nuestro Estado-nación, cargada de conflictos con los países vecinos, permitió que los pueblos indígenas de Bolivia agudicen y adquieran la capacidad de percibirse a sí mismos en términos de una identidad boliviana y de una cuestión nacional boliviana, sin prescindir de su propia identidad étnica.

1.1.1 ¿Cuándo surge la "cuestión nacional", según Borojov?

Cuando existe una contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el grado de avance de las condiciones de producción. Esto puede surgir de formas muy variadas, incluyendo una situación en la cual una sociedad con condiciones de producción menos favorables desee apropiarse de las "mejores" condiciones de sus vecinos, o cuando en su proceso de crecimiento y desarrollo una sociedad necesita más espacio y acceso a mayores recursos. Cualquiera que sea el caso específico, está claro que el surgimiento de una "cuestión nacional" no puede darse sin algún desarrollo previo de las fuerzas productivas; es decir, una vez que las sociedades han superado un estado natural inicial. También queda claro que los conceptos de nación y el nacionalismo se desarrollarán a partir de formas específicas y concretas de conflicto nacional, en las que algunos grupos intentarán defender —y otros conquistar— determinadas condiciones de producción.

En ese contexto, Mallon nos muestra a una comunidad indígena dinámica y relativamente autónoma, que había sido capaz de mantener el control de importantes recursos agrícolas, resistiendo los esfuerzos de la élite para la adquisición de la mano de obra. Durante el decenio 1860-1870, dada la suerte de empate en el conflicto de clases, tanto los

indígenas/campesinos como los terratenientes dieron la bienvenida a la participación del Estado en la política local. Al estallar la Guerra del Pacífico, ambas clases estaban tratando de utilizar en beneficio propio la formación del Estado, especialmente a través de la manipulación de la ley municipal en la lucha por el acceso a la mano de obra y a las rentas locales.

De este modo, los sucesos acaecidos antes y durante la guerra propiciaron el surgimiento de un nacionalismo indígena/campesino independiente que, según la zona específica de la sierra central, fue más o menos hostil a la clase terrateniente, llegando a plantear y concretar una confederación indígena/campesina independiente con un proyecto nacional rudimentario que sobrevivió hasta el siglo XX. Confrontada con un desafío de clase tan fuerte, la oligarquía de la sierra central de Mantaro participa en el proceso de unificación nacional a cambio de la represión estatal al campesinado y la ayuda en el control de la fuerza de trabajo.

Pero ¿de dónde provenía el deseo de una nación indígena andina? La autora citada nos aclara de forma meridiana que el sueño de la nación indígena panandina fue alimentado en los intersticios de la formación social colonial, reemergiendo una y otra vez bajo diversas formas —no sólo en la rebelión de Tupaq Amaru— hasta bien entrado el siglo XIX. En este sentido, la experiencia del levantamiento y el gobierno autónomo indígena de Comas entre 1881 y 1902 adquiere mayor significado porque la tradición andina proporcionó a los indígenas de Comas los recursos para forjar su propia visión de la nación, en el contexto de un movimiento de resistencia organizado por comunidades con una gran autonomía local. Pero su tipo particular de nacionalismo imaginaba una sociedad en la cual la autonomía local podría fomentar la prosperidad local, sin la opresión de los terratenientes ni las exacciones estatales, y en la que una confederación mayor podría manejar el comercio, la infraestructura y la defensa común.

Ese nacionalismo reconocía la necesidad de una alianza con otras clases y la ayuda de líderes que tenían una visión y una preparación política más amplias. De esta manera, durante los periodos de guerra y postguerra, convocó a una coalición con otras clases, que en vista de las condiciones de producción que compartían, estuvieran dispuestas

a aliarse con el campesinado en la defensa y la construcción de una nación libre. Pero su visión de nación y Estado sucumbió ante la reunificación estatal planteada por las élites, y con ella se ahogó el desafío de basar la unidad nacional en las necesidades de las mayorías.

1.2 Entre la Colonia y la República: la cuestión indígena

En el siglo XIX, en las regiones donde la "cuestión indígena" asumía su expresión más dura, ¿qué consideraciones daban forma a las respuestas indígenas/andinas frente a la "nación" y al "Estado"? En la medida en que los nativos de estas regiones andinas se hubieran autopercibido como participantes en el Estado y la nación, ¿tenía esta consciencia mayor semejanza con las ideologías protonacionales más nativistas asociadas comúnmente con el siglo XVIII?

Ésta es precisamente la problemática analizada por Tristan Platt (1982) en su estudio sobre los indígenas andinos y los liberales bolivianos en Chayanta (norte de Potosí). Platt intenta comprender la experiencia que condujo a los pobladores andinos a participar en la Revolución Liberal de 1899, una participación vista con frecuencia en términos de la manipulación de los indígenas por parte de políticos criollos e intereses más complejos. Su esfuerzo por reconstruir el punto de vista andino sobre la agitación política del siglo XIX resulta en un recuento excepcionalmente penetrante de la intersección entre aspiraciones políticas y alineamientos locales, por un lado, y procesos políticos regionales y nacionales por el otro.

En primer lugar, Platt demuestra que las rebeliones indígenas en Chayanta tenían menos que ver con una hostilidad inflexible hacia el Estado que con políticas republicanas que violaban el "pacto" histórico de los pobladores andinos con el Estado. Éstos entendían su bienestar en términos de la incorporación de sus propios agrupamientos dentro de un orden político más amplio, y formulaban y reformulaban su ubicación política en diálogo con las leyes, las acciones y los programas políticos criollos. Sus definiciones de ciudadanía y justicia divergían de aquellas de los políticos y gobernantes criollos, pero se consideraban "ciudadanos", y su sentido de justicia exigía su inclusión en el Estado:

> Telésforo Mendoza, indígena propietario contribuyente de la capital de Chayanta [...] con respeto y por propietario del Señor Ministro de

Gobierno, digo: que su elevada justificación se ha de servir ordenar que sus autoridades subalternas nos presten todas las garantías que la Carta Fundamental del Estado ofrece a toda persona que vive de este país llamado Bolivia. La raza indígena constituye la potencia de este país, porque esa raza es propietaria de sus tierras desde una época que se pierde en los siglos. Esa raza, a más de cultivo de las tierras, con cuyos productos se mantiene a todo estante y habitante de Bolivia, es la que se entiende con la crianza de ganados, con el cargueo para el comercio; es ella la que se ve sepultada por las entrañas de los cerros como mineros; es ella que constituye la potencia y la riqueza de este país de injusticias [...] Desde lejos he venido a demandar justicia ante usted, Señor Presidente, cuya bondad y honradez es conocido en todo Bolivia [...] Señor Baptista, yo y los de mi raza esperamos justicia, justicia nada más que justicia; justicia que tiene usted el deber de darnos (Plácido J. Serna, a ruego del representante Telésforo Mendoza, alcalde del *ayllu* Puraka. La Paz, 6/11/1893. En: Archivo Histórico de Potosí PDE 8277 ff. 3r-v; Platt 1990).

Esta cita corrobora la dimensión del aporte indígena a la formación del Estado y coincide con los registros presupuestarios presentados en el siguiente cuadro:

Cuadro 1
Presupuesto de ingresos 1847-1848 (en pesos)

Contribución indigenal	828.000
Utilidad de la moneda	200.000
Derechos metálicos	86.000
Extracción de moneda fuerte	80.000
Utilidades del banco de rescate	10.000
Cascarilla	119.500
Coca	150.000
Papel sellado	28.000
Diezmos	200.000
Contribución indirecta	50.000
Aduanas	210.000
Licores	73.000
Productos del Beni	16.000
Descuentos de sueldos	74.000
Patentes	5.000
Almacenaje	1.548

Fuente: Mesa Gisbert 1997: 369.

Pero tales demandas fueron desoídas, lo que condujo a una polarización política en la que las posiciones indígenas andinas frente a los mestizos disidentes y a los liberales variaban desde la formación de coaliciones políticas multiétnicas para instalar un Estado liberal, hasta el desarrollo de una "guerra racial" para establecer una república inca.

En segundo lugar, Platt sitúa los giros y meandros característicos de los alineamientos políticos andinos en el contexto de la consistencia subyacente de las aspiraciones andinas, de forma que pone en duda la supuesta manipulación de los indios por parte de los criollos y mestizos. Y es que el Estado y sus agentes, como, por ejemplo, los mestizos locales, se ven presionados, en un momento u otro, a hacer concesiones a las reglas andinas del juego político. La frontera entre manipulador y manipulado se vuelve borrosa, y las manipulaciones asumen varias direcciones al mismo tiempo. De acuerdo a este esquema, no es posible reducir la explicación de la participación indígena en la Revolución Liberal simplemente a las maquinaciones políticas de criollos y mestizos.

Finalmente, el análisis de Platt ayuda a comprender con mayor precisión los alcances y límites de las ideologías protonacionales centradas en el regreso de un Inca Redentor. En general, creemos que la revolución "Inca" y la República criolla son opciones políticas mutuamente excluyentes. Hay algo de verdad en esta creencia, y la forma en la cual las poblaciones andinas nativas transitan de visiones de redención encarnadas en un Inca a otras en las cuales los criollos dirigen el proceso, y viceversa, constituyen problemas históricos importantes.

Platt demuestra que en la oleada de rebelión que barrió Bolivia en las décadas de 1880 y 1890, la emergencia ocasional de líderes "Incas" y de formas más inflexibles de "guerra racial", no necesariamente impedían, ni siquiera en el corto plazo, los compromisos andinos en coaliciones dirigidas por criollos para instalar un Estado liberal. En el recuento de Platt no se advierte una opción definitiva, "de una vez y para siempre", entre las dos visiones irreconciliables, sino más bien una oscilación entre ambas, una mezcla de variantes pluralistas y racistas dentro de cada una, y un conjunto de objetivos mínimos

que debían ser defendidos a rajatabla en cualquiera de los dos tipos de república.

De estos análisis y reflexiones de carácter histórico se desprenden las siguientes conclusiones:

- El Estado-nación fracasa en sociedades sustentadas en la opresión de los pueblos indígenas.
- El localismo es importante en la vida política campesina.
- Los pueblos indígenas se adhirieron a visiones de justicia y orden político que dejaban lugar para una concertación con los Estados criollos, y que bajo ciertas condiciones cumplieron con tales visiones en coaliciones políticas de alcance nacional.

Pero estas aventuras resultaron desafortunadas, y los pueblos andinos se vieron empujados hacia un sesgo antinacional, al margen de sus inclinaciones y servidumbres políticas. Pues al despuntar el siglo XX, si no antes, los arquitectos del Estado criollo, incluyendo antiguos aliados y patrones, se pusieron de acuerdo en una política "civilizatoria" que aplastó a los peligrosos "bárbaros" en nombre del orden y el progreso nacional:

> Debía enseñárseles la templanza, la higiene y los oficios, pero no a leer y a escribir. Debían cuidar sus cultivos pero no en sus propias tierras comunales. Y debían cumplir sus acostumbrados servicios laborales y pagar impuestos a la propiedad, pero no ser incluidos en el electorado (Larson 2000: 175).

1.3 Entre el largo siglo XIX y el tardío siglo XX en Bolivia

Desde el periodo de insurrecciones de finales de la Colonia, siempre que las revueltas andinas desbordaban el marco de los levantamientos campesinos localizados, las poblaciones andinas forjaban sus estrategias y su conciencia política respecto a dos polos básicos. Uno de ellos desarrolla una praxis multiétnica, identifica con claridad a sus enemigos e imagina un orden político justo por cuanto otorga un lugar prominente, tal vez hegemónico, a aliados y líderes criollos. El otro enfatiza la autonomía indígena y considera al grueso de los no indios como enemigos reales o potenciales, y acuerda un papel decisivo a la indianización del poder y el liderazgo nacional. Estos dos polos de-

finen una dicotomía, una tensión básica, en la vida política andina. En ocasiones, las poblaciones indígenas andinas parecen apostar a ambas alternativas a la vez, como cuando Tupaq Amaru reclutaba líderes criollos y mestizos para enarbolar la bandera de una confederación de nacionalidades de corte incaico; o parecían oscilar entre los dos extremos, más que elegir uno de ellos, como en los vaivenes advertidos en Bolivia durante los decenios de 1880 y 1890, entre una rebelión conducida por un Inca o liderada por los liberales. Pero ello no significa que la tensión no existiera. Tales conductas indican, quizá, que cada polo resulta demasiado restrictivo, que las negaciones que supone cualquiera de las opciones representan un costo demasiado elevado, que la contradicción política básica no puede ser superada sólo con buenos deseos. La necesidad de una práctica pluriétnica, adecuada a las realidades del poder y la ciudadanía en una sociedad multirracial, no borra la necesidad de una organización y una fuerza andina independientes, adecuadas para hacer frente al racismo y a la traición realmente existentes en un orden neocolonial.

El siglo XX introdujo nuevas complicaciones en el dilema básico de los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonia. Programas revolucionarios, políticas populistas y críticas radicales a un "antiguo régimen" corrupto y atrasado, redefinieron las dinámicas políticas nacionales en el siglo XX y crearon por primera vez serios impulsos provenientes del propio mundo criollo-mestizo para transformar la sociedad de forma que pudiera incorporar reivindicaciones indígenas dentro del corazón mismo del progreso y la reforma nacionales.

El nuevo esquema no surgió de golpe. Tampoco supuso coincidencia entre radicales y reformistas, divididos entre propuestas marxistas que priorizaban la lucha de clases y la revolución socialista, discursos populistas que blandían la bandera del antiimperialismo, el antifeudalismo y la construcción de un orden capitalista reformado, y posiciones ambiguas que favorecían reformas sociales específicas, tales como la abolición de las obligaciones serviles en las haciendas, pero que no llegaban a desafiar a la oligarquía terrateniente como tal. Los proyectos criollos y mestizos para la transformación nacional sólo tomaron forma con mucha dificultad, debido a varios factores condicionantes.

En primer lugar, mencionamos las movilizaciones y revueltas independientes de las poblaciones indígenas. En buena parte del altiplano boliviano, la gran oleada de expansión de las haciendas en la época republicana se dio relativamente tarde, en las últimas décadas del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, impulsada por la recuperación de la minería boliviana y la demanda de alimentos asociada. El empeño de los gobiernos por modernizar las vías de comunicación y el ejército, así como promover los intereses de los hacendados, convirtió lo atractivo en posible. Hacia la década de 1920, los grandes terratenientes habían cerrado su puño de hierro sobre tierras que durante la mayor parte del siglo XIX habían sido controladas por comunidades indígenas[2]. Un ciclo de importantes rebeliones indígenas estalló con especial intensidad a mediados de la década de 1940 y principios de la década de 1950, constituyendo puntos de referencia esenciales en el debate político en Bolivia.

En segundo lugar, las consecuencias políticas de la transición al capitalismo crearon el fermento que puso la estrategia política de la oligarquía a la defensiva. El surgimiento de sindicatos obreros sumamente combativos, la creciente urbanización de la estructura demográfica boliviana, la emergencia de un estrato pequeñoburgués —que incluía a los profesionales— y de una *intelligentsia* reformista relativamente independientes del sector patronal y del control de la oligarquía y, por último, los erráticos ciclos de prosperidad y depresión en sectores exportadores clave favorecieron las críticas, los partidos políticos y las acciones de masas izquierdistas, que hicieron que el cumplimiento de las normas políticas oligárquicas resultase una partida más difícil de jugar sin recurrir a la represión, a la política de estilo populista, o ambos. Pero estos procedimientos podían resultar también contraproducentes, alimentando simplemente la polarización política.

En tercer lugar, crisis específicas produjeron puntos de inflexión que empujaron a sectores políticos clave, especialmente los militares, hacia

2 Albó (1990) menciona que en 1925 las comunidades indígenas enfrentaban el dilema de su destrucción o su transformación en haciendas. Si aún son comunidades indígenas han quedado arrinconadas a un 22% de la tierra contabilizada, por lo que las comunidades eran reliquias de un pasado ya superado.

la acción antioligárquica organizada. Las rebeliones de los pueblos andinos y los desafíos de los trabajadores, los radicales criollos y la izquierda se habían dejado sentir ya durante el decenio de 1920.

La sangrienta y humillante derrota ante el Paraguay en la Guerra del Chaco (1932-1935) desacreditó totalmente al viejo orden político boliviano, revitalizó a la izquierda y preparó el escenario para los experimentos del "socialismo militar", los pactos populistas y las movilizaciones obrero-campesinas que culminaron con la victoria del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en 1952. El MNR, una coalición populista empujada hacia la izquierda en 1952-1953 por trabajadores mineros en armas y por campesinos indígenas, no tenía otra alternativa que acceder a la nacionalización de las minas de estaño y a la expropiación de las haciendas de la región andina del país.

En el fondo, las poblaciones indígenas andinas tuvieron que tomar en cuenta el surgimiento de protectores y aliados simpatizantes, incluyendo izquierdistas y revolucionarios, dentro de la cambiante política criolla. Y tuvieron que evaluar si dicho surgimiento alteraba significativamente los términos de su viejo dilema político. Criollos y mestizos atacaban el orden oligárquico, políticos populistas cortejaban a los indígenas, se abrían posibilidades de nuevas alianzas históricas para promover reivindicaciones andinas básicas. ¿Cómo debían responder en ese contexto las poblaciones andinas? ¿Quizá el nuevo esquema político hacía obsoleta la tensión histórica entre alternativas "nacionales" y "nativistas" del destino político, si el nuevo esquema no disolvía las tensiones? ¿Quizá al menos alteraba de un modo duradero la atracción relativa de los "dos polos" de la política andina?

En ese sentido, Dandler (1984) explora lo que podríamos llamar un "pacto paternalista" entre los indígenas/campesinos andinos de Ayopaya (Cochabamba) y el presidente Gualberto Villarroel, líder de la fracasada coalición gubernamental de militares y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (1943-1946), que experimentó tímidamente con reivindicaciones indígenas/campesinas andinas.

Este análisis nos proporciona los "ojos" que necesitamos para poder ver las redes clandestinas de liderazgo en las que se basaron los indígenas/campesinos para construir un movimiento agrario a pesar

de la represión, la vigilancia y el aislamiento en los que se asentaba el régimen de hacienda. Su relato sobre la persecución de los dirigentes campesinos locales rectifica las apreciaciones erróneas que desdeñan el primer Congreso Nacional Indígena, celebrado en 1945, como un acontecimiento fútil y en gran parte retórico, que eludió tomar una posición audaz ante la reforma agraria.

Este Congreso Nacional Indígena, que a pesar de sus limitaciones logra plantear las demandas indígenas de ciudadanía, sella un pacto político con el Presidente de la República y modifica la estructura laboral, de derechos de usufructo y de privilegios de los hacendados. Sin duda, esto representaba un desafío lo suficientemente importante como para desatar la furia y la resistencia organizada de los terratenientes, quienes intentaron bloquear la reunión nacional y sí tuvieron éxito en convertir los decretos nacionales en medidas inefectivas a nivel local. Esto nos permite apreciar por qué el solo hecho de celebrar el Congreso, en la Bolivia de 1945, constituyó un logro político significativo.

El minucioso seguimiento que hace Dandler de dirigentes específicos subraya cómo los líderes indígenas/campesinos tomaron iniciativas que comprometieron al presidente Villarroel. Fue Luis Ramos Quevedo, dirigente indígena/campesino, quien logró que Gualberto Villarroel comprometiera públicamente a su Gobierno a auspiciar el Congreso Nacional Indígena. Esta perspectiva explica las tensiones que se desarrollaron cuando todas las partes buscaban modificar los términos de sus alianzas y en la medida en que las contradicciones en su desarrollo conducían a una ironía final: la represión selectiva de la dirigencia indígena campesina por parte de sus patrocinadores gubernamentales.

En las propias palabras de los indígenas/campesinos y de Villarroel se revela una reciprocidad altamente paternalista y personalista, que fusionaba en uno solo los destinos del líder nacional y los de los campesinos andinos. Garantizaba la dignidad ciudadana —auspiciada por un Presidente que hablaba quechua, que alternaba y comía con los delegados indígenas y emitía decretos que atacaban a la oligarquía terrateniente—, y a cambio, los indígenas/campesinos debían lealtad y obediencia a Villarroel. Garantizado el apoyo indígena, el acosado

presidente se comprometió a promover el bienestar de los indígenas con el celo de un padre que protege a sus hijos.

En 1946, Villarroel necesitaba, en realidad, todo el apoyo que pudiera conseguir. Su Gobierno había combinado las tendencias fascistas y la represión brutal de los partidos competidores ubicados a su derecha y a su izquierda, con la satisfacción de las reivindicaciones más progresistas de los indígenas/campesinos y los mineros del estaño. Como resultado final, se granjeó muchos enemigos, no sólo entre la oligarquía terrateniente, sino también de una parte del movimiento sindical y del movimiento universitario. La turba de la ciudad de La Paz se regocijó cuando colgó al gobernante el 21 de julio de 1946.

Pero el gran aporte de este momento fatídico a la historia boliviana es que nos permite comprender un aspecto de la consciencia política andina moderna: la búsqueda de un lugar justo bajo el sol paternalista del populismo multiétnico.

Xavier Albó (1984) abre otras puertas en su análisis sobre el surgimiento del movimiento katarista entre las poblaciones aymaras del Altiplano, que como fuerza ideológica y de masas, debe ser tomada en cuenta en la política nacional, ya que los kataristas han tratado de romper la tendencia que subsume las reivindicaciones andinas bajo los paraguas políticos empuñados por patrones paternalistas que tienen sus propias prioridades.

Étnicamente explícito en su lenguaje y en sus símbolos, el movimiento katarista ha enfatizado las luchas combinadas contra la dominación étnico-nacional y la explotación clasista: ha subrayado la importancia de programas y organización política independientes, que permitan a los indígenas andinos suscribir pactos en pie de igualdad. Adicionalmente, ha logrado establecer una identificación entre la búsqueda contemporánea de la liberación andina y aquella dirigida por Tupaq Katari en la insurrección de 1780.

Estrictamente, el surgimiento del katarismo y el concomitante desmoronamiento de anteriores pactos del campesinado indígena andino con populismos militares datan apenas de la década de 1970. Pero ésta es una aproximación demasiado restringida. En ese sentido, Albó

(1984) logra hacer patente el significado más amplio del movimiento katarista al ubicar su historia en un doble contexto:

- De un lado, las relaciones políticas entre indígenas/campesinos andinos y los partidos políticos; del otro, los militares, el movimiento sindical y el Estado boliviano.
- La mirada de horizonte histórico más amplio que nos permite explicar problemas del presente.

Nos sitúa, en primera instancia, dentro del universo de regiones y poblaciones andinas internamente plural y diverso, permitiéndonos vislumbrar más claramente las fronteras regionales y étnicas de los pactos de los andinos con el Estado, incluso durante el periodo de mayor vigencia de dichos pactos. Asimismo, en su análisis, los valles quechuas de Cochabamba y el Altiplano aymara de La Paz se convierten en manifestaciones —en parte reales, en parte simbólicas— de dos polos de la política andina, ya que por una parte encontramos la receptividad de los valles de Cochabamba a las influencias externas y las coaliciones interétnicas y, por el otro lado, encontramos la convicción más firme de los aymaras paceños, que acumulan fuerzas replegándose sobre sí mismos y evitando enredos interétnicos que conducen a la ilusión y a la traición. Por otra parte, cabe señalar que los fundadores del katarismo pusieron desde un principio un énfasis muy claro en la autonomía política andina, sobre la base de su agudo sentido de identidad y estrategia política étnica en relación directa con las experiencias demasiado conocidas de humillación e impotencia a manos de aliados y padrinos paternalistas de la izquierda convencional.

Por último, Albó (*op. cit.*) demuestra que los indígenas/campesinos de los Andes respondieron al fracaso de los pactos paternalistas con estrategias más complejas que un simple bandazo de la política multiétnica o de autodeterminación étnica. En esa lógica, Albó ve en el movimiento katarista un intento por lograr una nueva síntesis capaz de reemplazar las viejas dicotomías: una negativa a considerar clase y etnicidad como prioridades de lucha mutuamente excluyentes; una determinación de ampliar la autonomía indígena/campesina frente al Estado, demandando al mismo tiempo participación en un gobierno compartido con el Estado; un esfuerzo por desarrollar una política

indígena independiente, no para eludir la colaboración con los no indios, sino para conquistar la ciudadanía de primera clase necesaria para negociar sobre nuevas bases los términos de la colaboración de los indígenas andinos con los trabajadores, con el Estado y con la nación.

En realidad, el intento katarista de lograr una nueva síntesis creativa a partir de elementos extraídos de los polos antagónicos corresponde, según Albó (*op. cit.*), a la preferencia de los indígenas andinos por evitar las trampas inherentes a una oposición demasiado rígida. Por ejemplo, aunque el movimiento katarista ganó fuerza organizativa e ideológica entre diferentes poblaciones aymaras, como votantes, los aymaras desarrollaron una estrategia electoral pragmática, favoreciendo a candidatos de la vieja guardia con posibilidades reales de ganar. Tal vez, nos sugiere Albó (*op. cit.*), los andinos aplican a la política la estrategia que desarrollan en la agricultura. Si es característica de los indígenas/campesinos asegurarse contra una mala cosecha cultivando diversos productos en una variedad de microclimas serranos, ¿por qué no jugar a varias cartas políticas al mismo tiempo para asegurarse contra el fracaso de cualquiera de ellas?

Víctor Hugo Cárdenas reflexionó sobre su propia experiencia en el movimiento katarista para ofrecer un poderoso y elocuente testimonio del esfuerzo de esa agrupación por trascender formulaciones convencionales que encajonaban a las poblaciones andinas en una posición fija, rígida y estéril. Por ejemplo, tener que elegir entre clase y etnicidad como principio organizador de la acción política forzaba a los aymaras andinos a subsumir sus luchas dentro del marco de la clase obrera, que en la práctica relegaba las reivindicaciones indígenas/campesinas al escalón más bajo de la jerarquía política izquierdista, exponiéndolos a sufrir manipulación, humillación y traición. Alternativamente, los forzaba a replegarse hacia posturas indianistas extremas, que degeneraban rápidamente en racismo, manipulación de patrones derechistas, o en un aislamiento político suicida.

En la dialéctica entre Cochabamba y La Paz, Albó (*op. cit.*) encuentra una reedición moderna de las antiguas tensiones políticas de las revoluciones de Tupaq Amaru y Tupaq Katari, ya que de alguna manera los líderes, los acontecimientos y las banderas de la gran insurrección de

1780 se han fundido en la consciencia actual de los indígenas/campesinos, proporcionándoles símbolos sumamente poderosos que inspiran y estimulan su participación en movimientos sociales. Porque en los Andes y en la Amazonia, pasado, presente y futuro se funden en la continua saga de la supervivencia, la resistencia y la reivindicación indígenas.

2. Los aportes teórico-académicos a la construcción de las autonomías indígenas

Vamos a iniciar esta sección refiriéndonos a los análisis sobre las autonomías indígenas propuestos por García Linera (2003) y Simón Yampara (2005), connotados indigenistas bolivianos.

García Linera basa su propuesta de autonomías indígenas en la variable lingüística. Según el autor, el Estado boliviano es monocultural y monolingüe. Este Estado no ha incluido en su sistema de administración y gestión política a otras culturas aparte de la mestiza y la criolla, que son las que han controlado el Estado históricamente. La República, organizada desde su nacimiento por los criollos y los mestizos, impuso el castellano a todos los habitantes del territorio boliviano, desconociendo las culturas indígenas, pues el sistema de comunicación de la administración del Estado se había basado en esa lengua desde la Colonia. Este desconocimiento jurídico y político de las culturas indígenas dio lugar a numerosas crisis sociales a lo largo del siglo XIX. Una de las más importantes fue la liderizada por el aymara Zárate Willka, que en plena guerra federal denunció la existencia de dos Bolivias: la Bolivia de los criollos y mestizos, y la Bolivia "de los indios". Ambas Bolivias se caracterizan por sistemas políticos y organizativos contradictorios. Después de aquella "guerra de castas", en la que los indígenas fueron derrotados, la oligarquía que controlaba el Estado se revitalizó y perpetuó en el poder hasta la Revolución del 9 de abril de 1952.

Actualmente, y en la misma línea señalada más arriba, son los movimientos indígenas quienes proponen las autonomías. Así, en la región central del Altiplano, concretamente en Oruro, se constata en el escenario político la emergencia de movimientos indígenas que

reclaman su derecho a la autonomía política y su inserción dentro de la administración del Estado boliviano. Tal es el caso de Jach'a Carankas (que agrupa a más de 150 *ayllus* y 13 *markas* distribuidas en 8 provincias), la mancomunidad Jatun Quillacas-Asanaques, la nación originaria Sura y la nación originaria Uru-Chipaya-Muratu-Iruitu.

En la coyuntura actual, la participación de las nacionalidades originarias en las decisiones del Estado, así como la demanda de una autonomía territorial-político-normativa y administrativa, se plasman en un continuo fortalecimiento de las organizaciones originarias por encima de los cacicazgos, la eliminación de la categoría de corregidor, que no es otra cosa que la "adaptación en resistencia" de las estructuras estatales a la lógica andina del control social comunitario. Tal es el caso del título de *apu mallku* otorgado al prefecto de Oruro el 20 de enero de 2006. El ejercicio del dominio territorial está considerado, desde la lógica de las nacionalidades originarias, como un escenario para la nueva acción política de los *ayllus*, a diferencia de años anteriores en los que se veía al Estado como una estructura contraria a la lógica del *ayllu* y con la cual no se tomaba contacto.

Por su parte, Yampara fundamenta la autonomía indígena desde la cosmovisión andina. La autonomía se expresa, según el autor, en el ejercicio del dominio territorial. Este territorio indígena, afirma Yampara, es un *continuum* que abarca las zonas andinas y amazónicas. Las reflexiones de este autor constituyen un punto de partida para plantear las autonomías indígenas desde la perspectiva territorial. Sin embargo, el territorio, más allá de ser un espacio físico con recursos, es el espacio ideológico en el que se reproduce un pueblo indígena. Entre los indígenas, esta reproducción es comunitaria (Kawsay 2005), en el sentido de que los destinos de la sociedad se definen comunitariamente.

Por otro lado, la autonomía supone también una administración. García Linera propone, en una autonomía indígena, la distribución de competencias, pero no especifica qué competencias, cómo se administran esas competencias y fundamentalmente no reflexiona si la administración de esas competencias puede fortalecer al Estado y contribuir a la formación de la nación.

Yampara, por su lado, establece tres regiones de "territorialidad interecológica": La Paz-Beni-Pando, Oruro-Cochabamba-Santa Cruz y Potosí-Chuquisaca-Tarija, con ecosistemas complementarios (mancomunidad de departamentos) y como interacción de pueblos originarios/indígenas en territorios discontinuos y compartidos. En la primera región de territorialidad interecológica estarían asentados los aymaras con los pueblos indígenas "menores" de la Amazonia; los aymaras, quechuas y guaraníes en la segunda región, y en la tercera región los aymara-quechua y pueblos indígenas "menores" chaqueños (2005: 53). Al igual que García Linera, no profundiza en las competencias; mucho menos en la administración. Tampoco se refiere a la racionalidad de esta territorialidad interecológica que, según Jürgen Golte y Marisol de la Cadena, puede explicarse como una lógica de control simultáneo de diferentes ecosistemas.

¿Cuál es la estructura de la demanda de participación y expresión indígena originaria en este medio? Principalmente el cuestionamiento de que se ha reducido lo indígena originario a una imagen folklórico-ritual, dejando de lado lo político, lo educativo, lo tecnológico y lo económico. Según este análisis, para la construcción y constitución de una autonomía indígena se requiere una política de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de Bolivia; un reconocimiento recíproco desde las distintas formas de educación que se practican, desde los saberes ancestrales y las formas de gobierno comunitario.

Otros avances teóricos, desde corrientes indígenas (Kawsay 2005), plantean que las autonomías indígenas no se apoyan solamente en la lengua como fundamentación o como justificación para su establecimiento, pues existen otras dimensiones humanas (el desarrollo social de los pueblos, los modelos de producción, las formas de gobierno, la cosmovisión) que exigen espacios y ambientes para desarrollarse. Ello sólo puede darse cuando existen las condiciones apropiadas, por lo que un "despliegue de las potencialidades étnico-culturales" no es posible en un Estado monocultural. Los resultados de investigaciones han llegado a definir vagamente las competencias de la autonomía indígena en un Estado, pero no se ha definido cómo se administrarían. La administración es la diferencia específica de las autonomías indígenas.

Otro de los presupuestos teórico-jurídicos que sustentan las autonomías indígenas es el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y no indígenas. Derecho que está consagrado en diversos convenios internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Éste es el marco en el que se debería entender la Declaración de Panamá sobre las autonomías indígenas de Abya Yala (20-23 de enero de 2005).

La autonomía de los pueblos indígenas está basada en la vigencia de los derechos humanos, entendidos éstos no sólo como los derechos comunes del ciudadano, sino también como los derechos colectivos de los pueblos-nación (como en el caso de Bolivia) y que abarca los derechos sociales, políticos y culturales. Por eso se ha afirmado que los Estados democráticos plurinacionales deben garantizar el ejercicio de esos derechos y también el derecho a la autonomía étnica. Únicamente el ejercicio del derecho a la autonomía étnica va a posibilitar un desarrollo significativo de los pueblos-nación.

El derecho a la autonomía es análogo al derecho de autodeterminación de los Estados; derecho que tiene jurisprudencia internacional. Tómese en cuenta, sin embargo, que el derecho a la autonomía supone reconocer a las colectividades nacionales de un Estado y el derecho a su desarrollo, que evidentemente deberá ejercerse en el marco global de respeto al conjunto de los derechos humanos de todos. La propia identidad cultural que asegura la autonomía debe reconocer necesariamente otras identidades culturales. Esto último significa que la autonomía garantiza el respeto a la diversidad de culturas, así como la convivencia en la diversidad (cfr. Etxeberría 2003).

Este respeto a la diversidad de culturas en los Estados plurinacionales tiene como precondición el cumplimiento de ciertos requisitos, sin los cuales no se puede asegurar el desarrollo de las autonomías. Estos requisitos son el cognitivo (el conocimiento de una cultura en sí misma, de sus valores, de su historias, de sus proyectos, de su cosmovisión) y el afectivo (la aceptación de una cultura y el "quererse" a sí misma). El cumplimiento de estos requisitos garantiza no solamente el reconocimiento de la diversidad, sino que sienta las bases para la interacción entre culturas, iniciándose así los procesos interculturales, que dan lugar a la interculturalidad (*ídem*).

La interculturalidad permite superar los Estados que se reconocen como multinacionales y plantea la exigencia de la interacción constante entre culturas, es decir, entre pueblos, entre naciones en un mismo Estado. Para la vigencia efectiva de los derechos de los pueblos indígenas que posibilite la creación de regiones autonómicas, como se señaló más arriba, no basta sólo con el reconocimiento de los Estados como plurinacionales y multilingües, sino que se precisa la puesta en marcha de procesos de interculturalidad, procesos de reconocimiento mutuo, de aceptación mutua y de intercambios recíprocos de hallazgos políticos, sociales, propiamente culturales. Esto quiere decir que los procesos de autonomías indígenas —en los Estados nacionales que los reconozcan— no tienen sentido sin los procesos de interculturalidad; pero a la vez, no existirá interculturalidad si no existen autonomías, por lo que éste se convierte en un prerrequisito esencial para el reconocimiento y aceptación de culturas, así como de sus propuestas de interacción.

Todas estas consideraciones nos dan pie para esbozar algunos aportes a la construcción teórica de las autonomías indígenas:

- La autonomía indígena como capacidad de *definición y autodeterminación* supone una ampliación y una profundización de la democracia. Una vez comprendido esto, cabría esperar que las autonomías indígenas generen vías históricas alternativas.
- Otro aporte importante es la *sostenibilidad*, que implica una naturaleza viva y una cultura renaciente, capaces de constituirse en los medios permanentes de existencia material y espiritual de los pueblos.
- Un tercer aporte es el concepto de *interculturalidad*, que comprende la relación armónica y solidaria entre culturas.
- Los espacios autonómicos no buscan independencia únicamente frente a las políticas del Estado, sino también respecto del orden económico mundial, lo que los vincula con los problemas globales de la actualidad.
- En tanto poseedores de prácticas ancestrales de sostenibilidad, los pueblos indígenas podrían generar modelos sustentables; sin embargo, están considerablemente limitados por la pobreza.

3. Las autonomías indígenas en el debate internacional

El concepto de autonomía está estrecha e indisolublemente vinculado al derecho de libre determinación y a la noción de pueblo. Por ello, la discusión se centra en el quién y en el qué; esto es, en si los indígenas constituyen 'pueblos' o no, y en si tienen derecho de libre determinación o no. Ambos términos son inseparables, pues los pueblos son los sujetos del derecho en cuestión. Por consiguiente, el primer problema es precisar quiénes son pueblos, y, a partir de ello, definir el rango del derecho correspondiente. Como es sabido, los dos pactos internacionales suscritos por los Estados (nos referimos a los convenios 105 y 169 de la OIT, que fueron los primeros en reconocer la existencia de los pueblos indígenas, así como sus derechos económicos, sociales, culturales y políticos) establecen que todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación sin ningún tipo de restricción. Por ello, a la hora de discutir el reconocimiento de la cualidad de 'pueblo' a las colectividades indígenas en los instrumentos internacionales surgieron inmediatamente los temores de los Estados por sus implicaciones jurídicas.

En efecto, el único instrumento internacional que actualmente reconoce a los indígenas como pueblos es el Convenio 169 de la OIT. Pero éste suscita una cuestión que se debate en el ámbito internacional: la de si existen pueblos "de primera" y pueblos "de segunda", para decirlo llanamente. El Convenio 169 de la OIT da lugar a la idea de que existen estas dos categorías, ya que los pueblos "de primera" tendrían el pleno derecho a la autodeterminación; son aquellos que se considera han constituido un Estado-nación o tienen una historia estatal, o los que, sin haberlo constituido, corresponden a patrones similares a los primeros. De mantenerse y afirmarse esta formulación en el derecho internacional, estaríamos ante el caso de que una categoría de pueblos carecería de la capacidad de autodeterminación plena, y sólo accederían a una autodeterminación parcial, dentro de los Estados de los que les tocó ser parte.

Precisamente por esta razón, quizá convendría hacer una distinción clara: una cosa es definir *a priori* que para los indígenas la libre determinación es "interna", y otra es decir que el pleno derecho de

libre determinación puede ejercerse internamente, como régimen de autonomía aceptado libremente por las partes. En cada caso, las premisas y las consecuencias son diferentes. Debemos advertir que si los organismos internacionales optan por la libre determinación interna dejarán inoperante "la libre determinación" como principio fundamental del derecho internacional que todavía es necesario para rescatar al débil de la serie de avasallamientos —externos o internos— que sigue sufriendo.

Ante esta realidad, el único camino posible es reconocer que *los pueblos indígenas pueden ejercer su derecho de libre determinación internamente*, pues ello permitirá la recuperación de su propio protagonismo. El único camino posible es reconocer la igualdad de derechos, no sólo entre individuos, sino también entre colectividades, permitiendo así el ejercicio de la "libre determinación", que en los hechos se traducirá como un aporte interno fortalecedor y no fragmentador de los Estados.

4. Las autonomías indígenas desde la perspectiva de los derechos humanos

En virtud de su universalidad, los derechos humanos han sido abordados en diversos contextos. Sin embargo, las dinámicas socioeconómicas mundiales, así como la diversidad cultural existente han planteado la necesidad de considerar otro orden de derechos, concretamente los denominados derechos colectivos, referidos principalmente a aquellos grupos culturales a los que hasta el presente se les había negado la posibilidad de vivir y ejercer sus particularidades étnico-culturales.

En este marco socio-jurídico se iniciaron las reflexiones acerca de la posibilidad de reconocer los derechos colectivos, y en el caso que nos ocupa, específicamente el derecho a la autonomía, como una de las formas de libre determinación de los pueblos indígenas, en aquellos Estados que se definen como pluriculturales.

Orientados por este objetivo, los movimientos sociales en Bolivia han planteado la idea de la reconstitución de las autonomías

territoriales-administrativas indígenas y campesinas, centrándose principalmente en los aspectos organizativos, en el entendido de que "El derecho de las comunidades culturales a la autonomía significa que tienen la facultad de organizar y dirigir la vida interna de acuerdo a sus propios valores, instituciones y mecanismos dentro del Estado del cual forman parte" (Anaya 2001). Esto supone hablar de aspectos culturales, económicos, sociales, político-administrativos, lo que implica evaluar la capacidad que tienen los pueblos indígenas de gobernarse a sí mismos. Desde la perspectiva occidental, entrañaría una trasgresión de los derechos individuales siempre y cuando no se reconozca: "el principio de libertad de asociación que implica la existencia de un 'derecho a salir' del grupo; la libertad de opción individual requiere la existencia de tolerancia, y la libertad de opción colectiva requiere un sistema democrático de toma colectiva de decisiones" (Anaya 2001). Esto significaría que un individuo nacido y criado en una determinada cultura puede optar por su permanencia en la misma, sin que ello implique necesariamente negar su identidad, perder sus derechos individuales y hallarse desprotegido en términos de sus derechos colectivos. La inserción de estos elementos en la legislación nacional permitiría reconocer, dinamizar y profundizar el ejercicio práctico de la autonomía en el contexto boliviano.

Así, el planteamiento de un Estado plurinacional supone el reconocimiento de formas de gobierno propias, es decir, la inserción de la autonomía indígena en la Constitución. En ese sentido, si el Estado llegase a definirse a sí mismo como plurinacional e intercultural debe empezar a delimitar las nacionalidades que lo componen, a partir de los siguientes criterios generales:

- un territorio
- una cosmovisión
- una historia común
- una lengua
- un sistema educativo y con manejo de tecnologías
- un sistema organizativo y de gestión
- un sistema de justicia y normativas propias

- un sistema económico-productivo
- un sistema de manejo y administración de recursos naturales.

Todos estos aspectos caracterizan la pertenencia identitaria a una determinada comunidad étnico-cultural. Por otra parte, debemos señalar que las comunidades étnico-culturales o nacionalidades indígenas están cada vez más inmersas en las dinámicas globalizantes o por lo menos en la economía de mercado de su Estado-nación. Estos hechos dinamizan su bagaje socio-cultural, que junto a la apropiación y resignificación del bagaje socio-cultural "del otro" revalorizan constantemente lo propio.

Finalmente, es necesario plantear que si bien el derecho a la autonomía indígena está supeditado al criterio de tolerancia, democracia y derechos humanos de carácter individual, los pueblos indígenas, por su cosmovisión, valores y pautas culturales, no llegan a romper con sus ámbitos genéricos universales.

5. Las autonomías indígenas en el derecho comparado

Desarrollar un proceso de cambio social significa iniciar un proceso de reflexión y análisis de experiencias propias, pero también de las experiencias ajenas. Con este propósito haremos un examen jurídico de las autonomías indígenas en el Derecho Comparado, clasificándolas en autonomías de derecho y autonomías de hecho, analizándolas en función de sus resultados, así como del fortalecimiento o debilitamiento de sus Estados.

5.1 Las autonomías indígenas de derecho

Las autonomías indígenas de derecho son aquellas reconocidas, insertadas y reglamentadas en los sistemas jurídico-políticos de sus respectivos Estados, que de esta forma articulan y armonizan la diversidad étnica y cultural en sus territorios correspondientes. En ese sentido, América Latina reconoce dos experiencias —Nicaragua y Ecuador— que, pese a las diferencias en su diseño, niveles y alcances, han fortalecido la institucionalidad de sus Estados respectivos.

5.1.1 Las autonomías indígenas nicaragüenses: un proceso que recupera la creatividad y el protagonismo propio de sus pueblos indígenas

La Constitución nicaragüense de 1987 fue pionera en el reconocimiento de los derechos de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas. Posteriormente se aprobó el: Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, que definía los derechos autonómicos, los órganos de gobierno regionales, el presupuesto y patrimonio de las regiones y la delimitación de los territorios autónomos. Estableció dos regiones autónomas: la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS), que en su conjunto abarcan más de la mitad del territorio de ese país.

A partir de ese momento, los pueblos indígenas tuvieron que enfrentar enormes dificultades derivadas de su condición histórica de "mayorías minorizadas", así como de la inexperiencia de estos pueblos en materia de autogobierno, el atraso socioeconómico y la pobreza en que estaban sumidos y que debían superar, la intromisión de los partidos políticos nacionales en la región, pero, sobre todo, de los constantes obstáculos que levantó la inercia centralista del Gobierno nacional nicaragüense.

Ante la complejidad de tales problemas, los pueblos indígenas nicaragüenses hacen un balance histórico de su realidad: colectivamente saben que carecen de capital económico propio, pero en cambio sí disponen de recursos naturales, sobre los cuales aún no tienen poder de decisión, por lo cual sus oportunidades se reducen solamente a la formación de sus recursos humanos, que incidirán sobre los otros dos factores. Por esta razón, fundan la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), proyecto único en América Latina por su orientación autonómica y por sus alcances, vinculados principalmente al autodesarrollo (Díaz Polanco 1997: 1-12).

A diecinueve años de su promulgación constitucional y estatutaria, la autonomía indígena nicaragüense presenta los siguientes logros:

- Fomentó la participación plena de los pueblos y los individuos —como pueblos y ciudadanos "de primera"— en la vida nacional y fortaleció la institucionalidad del Estado.

- Permitió el rescate de la identidad étnica de los pueblos indígenas de la costa, propiciando el "empoderamiento" de la institucionalidad estatal y regional creada para el efecto.
- Propició espacios para la discusión de una educación intercultural bilingüe básica, así como la gradual administración de los recursos naturales.
- Posibilitó la participación de los pueblos en diversos foros nacionales.
- Posibilitó una convivencia pacífica, sin la cual los conflictos sociales hubieran persistido.
- Posibilitó que las comunidades indígenas de los distintos pueblos o nacionalidades tengan conciencia real de los derechos que hoy les corresponden.
- Propició una resignificación de la institucionalidad estatal, de forma que la elección de alcaldes y autoridades menores se realizó de acuerdo a los usos y costumbres de los pueblos indígenas.
- Propició una distribución relativamente equitativa de la explotación de los recursos naturales de la región, gracias a la autoridad y el marco jurídico de la Ley de Autonomía.
- Permitió consolidar proyectos educativos, como una universidad propia, que les proporcionó recursos humanos, y que a la vez es otra fase de construcción de su propio proyecto político, pues a largo plazo esos hombres y mujeres tomarán la posta de construir la autonomía. A partir de ello se puede revertir la fuga de cerebros de profesionales indígenas.

Sin embargo, los gobiernos regionales autónomos han sido sumamente deficientes debido a condicionantes exógenos y endógenos. Entre los primeros, podemos mencionar que:

- El Gobierno central no está interesado en la reglamentación del Estatuto de Autonomía, impidiendo que este proceso termine de consolidarse.
- El Gobierno central niega la participación de los gobiernos regionales en asuntos de importancia fundamental, como la forma de explotación de los recursos mineros o forestales.

En cuanto a los condicionantes endógenos, debemos consignar que:

- No existió una adecuada elección de personas comprometidas con la causa de las autonomías indígenas y que, en el mejor de los casos, las veían como una extensión de sus partidos políticos.
- Los representantes elegidos tienen poca formación, lo que les impide desempeñar funciones legislativas o profundizar en los diversos aspectos de la autonomía.
- No existe la voluntad, ni la gente capacitada para operativizar los instrumentos jurídicos en dispositivos sociales, es decir, para hacer realidad las expectativas de la gente, motivo por el cual la gente no se apropió de la ley.

5.1.2 Poderes locales: el caso de los municipios indígenas en el Ecuador

En 1997, los municipios indígenas del Ecuador, valiéndose del carácter autónomo del régimen municipal, reordenan y resignifican las instituciones y las prácticas burocráticas codificadas, convirtiéndolas en un espacio para legislar y orientar públicamente, promoviendo la participación y el ejercicio del poder indígena desde una óptica intercultural, constituyéndose así en verdaderos intermediarios entre el Estado y los individuos (Almeida 2004: 1-69). Desde esa perspectiva y con esos objetivos, consignamos los principales aportes de las autonomías indígenas municipales del Ecuador:

- En el proceso de implementación de las autonomías indígenas se crean condiciones para impulsar una verdadera interculturalidad y para desarrollar principios democráticos.
- Los espacios de autonomía municipal que van abriendo los pueblos indígenas se contraponen a la centralización, al poder excluyente y al neoliberalismo verticalista característicos de los Estados andinos.
- Las autonomías indígenas gestionan y administran su jurisdicción de una manera sustentable.
- Las autonomías indígenas fortalecen la identidad de los pueblos a través de la posibilidad de autolegislarse en sus propios terri-

torios, recuperando e institucionalizando en la lógica Estatal sus propios códigos comunitarios.

Sin embargo, también es preciso señalar las principales deficiencias de esta experiencia autonómica ecuatoriana:

- La dirigencia indígena no tiene hasta ahora un proyecto destinado a aliviar la pobreza extrema de las comunidades, a elevar las culturas indígenas ni a adaptar los adelantos de la ciencia y de la técnica universales a sus saberes propios.
- Los espacios autonómicos interculturales que el movimiento indígena va construyendo se tejen sobre alianzas coyunturales y no programáticas, aspecto que debilita al movimiento indígena ecuatoriano en su conjunto. Un claro ejemplo de esto fue el apoyo al ex Presidente Lucio Gutiérrez, que mermó la credibilidad del movimiento.

5.2 Las autonomías indígenas de hecho

Las autonomías indígenas de hecho se originan en la renuencia del Estado y sus élites a reconocer e incorporar activamente *el querer, saber, hacer y poder* de los pueblos indígenas en el Estado. En consecuencia, la institucionalidad del Estado se debilita, las brechas étnico-culturales se profundizan, el diálogo intercultural se inviabiliza y la convivencia de lo diverso y lo disperso se torna insostenible.

En la actualidad, América Latina reconoce numerosas experiencias de autonomías indígenas de hecho, entre las que destacaremos los casos de México, Perú, Guatemala y Bolivia. Las autonomías indígenas de hecho presentan cuatro tipos de variantes en su estructuración:

- *Las autonomías de hecho de comunidades de ex hacienda*. Las autonomías de hecho de comunidades de ex hacienda se dan en aquellas comunidades y pueblos indígenas que, viviendo en un sistema liberal en primera instancia, deciden reagruparse y reconstituirse como pueblo indígena campesino, dando lugar a un proceso de etnogénesis social y política. Este proceso se caracteriza porque un grupo de individuos asume la identidad de indígenas/campesinos y la "conciencia de un devenir histórico para sí". Es el caso de varios pueblos indígenas mexicanos, principalmente

chiapanecos, que reconstituidos entran en una lógica de oposición al Estado.

- *Las autonomías de hecho y (derecho internacional) previas y posteriores al sistema de derecho republicano constitucional.* Las autonomías de hecho previo y posterior al derecho republicano constitucional consisten en el mantenimiento de las relaciones culturales a nivel intra e interétnico de los pueblos indígenas a través de la historia, sin que ello signifique la pérdida o debilitamiento de su sistema organizativo, de su cosmovisión y demás elementos culturales, por el contrario da lugar a la "adaptación en resistencia" de los pueblos indígenas con el Estado. En ese sentido, varios convenios internacionales y leyes nacionales —la Ley 1251 (en Bolivia) que ratifica el Convenio 169 de la OIT— reconocen que los pueblos indígenas tienen una existencia previa a la República y consiguientemente son sujetos de derecho (por ejemplo, el derecho de consulta, a participar de forma conjunta en la toma de decisiones con el Estado). Es el caso de todos los pueblos indígenas de Latinoamérica que no se hayan originado por procesos de etnogénesis social.
- *Las autonomías de hecho como procesos de reconquista de los territorios indígenas/campesinos sobre el sistema de derecho estatal.* Estas autonomías consisten en que varios pueblos o comunidades indígenas que gozan de su propio sistema organizativo, económico, ritual y cultural se hallan inmersos dentro de la institucionalidad estatal o dentro del sistema económico de mercado republicano (latifundio, terratenientes, etc.). En esa relación yuxtapuesta o imbricada[3] concurren varios elementos de carácter objetivo —historia de abusos a las comunidades o pueblos, trabajos forzados en las propiedades de los terratenientes, prestaciones laborales forzadas a las alcaldías y subprefecturas, despojo de tierras— que actúan como catalizadores de la conciencia indígena / campesina, que ante el temor a la pérdida de lo propio utilizan la fuerza para reconquistar sus tierras o derechos y expulsar a los portadores de estas influencias indeseables. Es el caso de innumerables in-

3 La yuxtaposición o imbricación hace referencia a la superposición de sistemas organizativos, económicos y culturales, de forma que se da una relación vertical subordinada y no una relación horizontal igualitaria.

dígenas y campesinos de los Andes bolivianos, como Charazani (zona kallawaya), Norte de Potosí, Ayo-Ayo, etc. Al respecto, Alberto Mamani afirma:

> Allá en Chuma hace harto que hemos botado a los *q'aras* y a los *mist'is*; ahora son los originarios del lugar los que mandan (AMa *[k]**).

- *Las autonomías de hecho por incapacidad de la institucionalidad estatal.* Este tipo de autonomías de hecho consiste en que paralelamente a la organización del Estado existe una multiplicidad de espacios territoriales donde habitan comunidades o pueblos indígenas que gozan de su propia autonomía organizativa, territorial y administrativa, sencillamente porque el Estado no tiene la capacidad jurídica, política ni económica de sentar presencia en esos espacios, hecho por el cual se constituyen en espacios libres de influencia estatal. Es el caso de innumerables comunidades y pueblos indígenas de la Amazonia boliviana, peruana y brasileña:

> Aquí no conocemos ni posta, ni policía... (indígena yaminahua, en diario de campo, 15 de octubre de 2001).

Todos estos tipos de autonomía debilitan el Estado, pero se constituyen en la única salida existencial viable para los pueblos indígenas que se ven "ignorados y marginados" por la acción u omisión del Estado.

---

* A lo largo del texto se cita testimonios y entrevistas de individuos de las tres regiones en las que se ha conducido la investigación. Los que están marcados con "*[k]*" después de la clave individual —véase la explicación al final de la bibliografía— corresponden a la zona kallawaya, los recogidos en la zona isoseña llevan la marca "*[i]*" y los marcados con "*[p]*" corresponden al Norte de Potosí. A fin de simplificar las referencias, consignamos con el distintivo "TVal" los testimonios registrados en talleres de validación realizados en la ciudad de Cochabamba, mientras que los recogidos *in situ* durante el trabajo de campo llevan el distintivo "TCam". (N. del E.)

Capítulo II

Contexto cultural, social e histórico de las regiones estudiadas

1. Región Norte de Potosí: los *ayllus* Chayantaka y Phanakachi continúan la defensa y la rearticulación de sus territorios[1]

> *Con el proceso de la Colonia, de la República, hemos sido aplastados, pero nuevamente ahora estamos reconstruyendo el* ayllu *(Gf1 [p])*

1.1 Aspectos históricos del Norte de Potosí

La región del Norte de Potosí ha estado conformada desde tiempos inmemoriales por los *ayllus*[2]. Éstos han albergado a comunidades asentadas en territorios discontinuos distribuidos en diferentes pisos ecológicos —puna, valle y tierras bajas—, lo que permitía que sus pobladores gocen de suficiencia alimentaria y tengan acceso a los recursos necesarios para su supervivencia. No obstante,

> ... desde los primeros días de la Colonia los esfuerzos españoles de concentrar la población indígena en pueblos locales con integridad territorial habían entrado en conflicto con técnicas alternativas de

---

1 Véase mapa 1.

2 *Ayllu*, palabra de origen quechua y aymara. Tiene, entre otras, las siguientes acepciones: comunidad, linaje, genealogía, casta, parentesco; unidad como nación originaria, cultural, espiritual, territorialidad. Puede definirse como el conjunto de descendientes de un antepasado común, real o supuesto, que conviven en un espacio territorial en forma colectiva y con un espíritu de reciprocidad (CONAMAQ 2005: 22).

organización espacial, características de las poblaciones andinas, que preferían mantener un patrón altamente disperso de tenencia para asegurar su acceso a los productos de múltiples ecologías alejadas entre sí (Platt 1982: 43).

Todo esto generaba choques con las concepciones de territorio de los colonizadores, que obedecía a un esquema lineal, y no a un esquema discontinuo, común en los *ayllus* del Norte de Potosí. A esta transgresión de las formas de manejo de la tierra que practicaban los *ayllus* se añade el desarraigo de las formas de organización tradicionales. Estos hechos vienen asociados a la imposición de nuevas autoridades y el cambio de denominación de las mismas. Por ejemplo, la autoridad máxima del *ayllu* es el *segunda mayor*, pero su nombre originario era *kuraka* (TCam, 16 de junio de 2006).

Además, esta designación de las autoridades también responde al cobro de los tributos que había impuesto la Corona española. El *kuraka* o *segunda mayor* asumió el papel de intermediario, recaudando tributos de los comunarios que tenían sus *mantas** de cultivos. En realidad, "Las estructuras ideológicas precolombinas fueron reacomodadas dentro del aparato colonial de dominación [...]" (Platt 1982: 29). De esta manera, las prácticas sociales de los *ayllus* fueron violentadas, lo que, junto con muchas otras formas de explotación humana y de discriminación social asociadas con el auge de la minería, sembraría la semilla de posteriores insurgencias y rebeliones a partir del siglo XVII.

En efecto, la historia del Norte de Potosí se caracteriza por la permanente lucha de resistencia indígena frente a los procesos de colonización y desterritorialización. Uno de los principales líderes del movimiento indígena de esta región ha sido Tomás Katari, que encabezó el levantamiento de 1781. Las sublevaciones en esta región se identifican con la unidad existente en el colectivo que empieza a revelarse a través de una gradual organización y movilización, que era parte de las prácticas políticas indígenas. Las mismas, según Serulnikov[3], podrían haber

---

* *Manta* o *aynuqa*: conjunto de terrenos de cultivo que siguen un mismo ciclo comunal de rotación. Se compone de varias parcelas cultivadas individualmente. (Nota del editor.)

3 Serulnikov 2006: 5.

sido radicales, pero se coartaron debido a varios factores, a saber: las instituciones centralizadas de gobierno y de exacción económica, la libertad de desplazamiento de familias indígenas y su completa autonomía en la vida cotidiana, la homogeneización de las obligaciones el hecho de que las diferentes comunidades estaban sometidas a las mismas autoridades coloniales. Estos hechos desarticularon en muchas ocasiones los movimientos indígenas en el Norte de Potosí.

Pese a que la organización social de la región del Norte de Potosí ha sufrido estas distorsiones, las comunidades indígenas han intentado mantener sus prácticas y sus concepciones tradicionales a partir de un proceso de defensa de la integridad territorial que asegure su reproducción. A esto se añaden las diversas estrategias de resistencia contra "decretos dictatoriales"[4] que pretendían privatizar la tierra y atomizarla con fines comerciales desde la fundación de la República de Bolivia.

Algo que ha caracterizado la relación de los *ayllus* con el Estado boliviano de la República ha sido la imposición de una serie de tributos recolectados a través de recaudadores: tributos directos a la propiedad de la tierra, que recaían sobre los propietarios (llamados originarios); tributos a las personas que eran consideradas como "agregados", y tributos a la producción agrícola de los pueblos indígenas (por ejemplo, los cereales y el chuño) que se comercializaba en diferentes mercados[5].

Otro elemento que ha marcado la relación entre los indígenas con el Estado, ya desde el inicio de la época republicana, corresponde a las iniciativas orientadas a obtener la ciudadanía plena del indio. No se trata sólo de una iniciativa planteada desde el Estado criollo, sino que para los indígenas también se ha constituido en una alternativa de relacionamiento con el Estado. Así, podemos matizar lo que Serulnikov plantea cuando señala: "... los *ayllus* norpotosinos no rechazaron por completo el sistema de gobierno y justicia español [...]"[6]. Es evidente

4 Platt, citado en Stern 1990: 262.

5 Platt, citado en Stern 1990: 268.

6 Serulnikov 2006: 4.

que han tratado de asumir estas estructuras para poder conservarse como pueblos, como una estrategia de reivindicación territorial y organizativa frente a una serie de políticas dictatoriales y decretos que pretendían desterritorializar a los *ayllus* a fin de vender sus tierras y recaudar más impuestos.

A lo largo de la República, cada presidencia emitía nuevos decretos en ese sentido, y en una determinada época llegaron a suscitar conflictos y resistencias mayores, como reacción de las organizaciones indígenas frente a las arbitrariedades de las que eran víctimas. Un hecho que agudiza esta tendencia en el inicio del liberalismo puede ser descrito como sigue:

> La década de 1870 se caracteriza también por la elaboración de una nueva política agraria a través de la Ley de Exvinculación de 1874, que buscaba "modernizar" la producción agropecuaria del país mediante la disolución de los *ayllus* y su reemplazo por un nuevo régimen de "capitalismo agrario", en los términos de la época [...] (Platt 1982: 37).

La época del liberalismo golpeó duramente a los *ayllus* del Norte de Potosí en tanto éstos estaban impulsándose a través de una política agraria de comercialización. En este caso, es Chile quien frena el crecimiento económico del sector agrario de la región, no sólo con la política de introducir sus productos en el mercado boliviano, sino también como consecuencia de la Guerra del Pacífico. Si bien esta problemática se había mantenido latente desde hacía mucho tiempo, el Estado intentó reducir la cuestión al planteamiento de nuevas políticas tributarias. Así, el cambio de un sistema de tributación agrario a otro minero obedeció fundamentalmente al hecho de que la importancia relativa del tributo indígena para el erario nacional había caído significativamente[7].

En 1927 se produce un nuevo levantamiento protagonizado por los *ayllus*, esta vez dirigido contra los terratenientes y pequeños propie-

7 Paralelamente, el hecho mencionado impulsó de manera considerable la política de expropiación y privatización de las tierras de comunidad en favor de los grandes terratenientes iniciada por Melgarejo (Mesa Gisbert 1997).

tarios mestizos, ya "que nuevamente estaban a favor de la extensión de la propiedad privada a costa de los *ayllus*" (Platt 1982: 146). Otro acontecimiento histórico que contribuyó a la desarticulación de los *ayllus* y sus territorios es la Reforma Agraria de 1953. Tristan Platt (1982: 152) señala que "el objetivo principal de la reforma agraria fue la creación de una masa de pequeños propietarios privados antes que la defensa del *ayllu*...". Si tomamos en cuenta la consigna "la tierra es de quien la trabaja", se pretendía, además, desestructurar la tenencia de tierras que respondía a la lógica del denominado control de pisos ecológicos, anulando la forma de propiedad distribuida en la puna y el valle que antiguamente había predominado en los *ayllus*. Esto motivó el rechazo de la mencionada reforma y dio lugar a que en muchos casos, debido a movilizaciones de los líderes indígenas, el Estado tuviera que ceder y entregar títulos colectivos a los mismos.

Hasta ese momento, los intentos de desarticulación de los *ayllus* en el Norte de Potosí habían sido más bien infructuosos. Sin embargo, con la aplicación de la Ley de Reforma Agraria se crean los sindicatos campesinos, que desde el inicio se proponen conseguir tierras. Éstos llegan a instaurarse en los mismos *ayllus*, causando divisiones en las estructuras organizativas tradicionales vigentes.

Es preciso señalar que la conformación de los sindicatos ha impedido que, al menos hasta los años noventa, las autoridades originarias fueran interlocutores válidos frente a entidades departamentales e instituciones que pretendían generar apoyo en el ámbito del desarrollo de las comunidades. Muchos *ayllus* han tenido que conformar sus sindicatos agrarios paralelamente a su estructura originaria durante la época del fenómeno de El Niño (1982-1985), que causó grandes sequías en estas zonas, sólo para poder participar en el Proyecto de Recuperación Agrícola Campesino a través de cooperativas que captaban y distribuían semillas (Fuentes 2005: 10).

El proceso de sindicalización en el Altiplano boliviano ha propiciado la creación de una serie de organismos que aglutinen a los diferentes sindicatos organizados en las comunidades. En el caso del Norte de Potosí se instituyó la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí (FSUTCNP), que

hasta 1991 había logrado convocar y unificar a gran parte del campesinado indígena. Sin embargo, interferencias políticas[8] y disputas internas provocaron el debilitamiento del sindical indígena del Norte de Potosí.

Uno de los primeros eventos que pone en evidencia el declive del sindicalismo en el Norte de Potosí es el cambio de nombre de la Central Campesina Bustillo, que en su tercer congreso, celebrado el 24 de marzo del 1991, decide denominarse "Central Única de Ayllus de la Provincia Bustillo". Dicha central, en uno de sus congresos realizado en Irupata (*ayllu* Chayantaka), a fin de generar un proceso autónomo de reivindicación, establece sus principales objetivos[9]:

- Toma como premisa rescatar las autoridades naturales y originarias del *ayllu* (*segunda mayor, jilanqus, qhawasiris* y otros), que hasta entonces estaban sometidos a los corregidores y subprefectos.
- Se propone la tarea de elaborar y ejecutar proyectos de autocapacitación.
- Se plantea promover acciones de capacitación en organización agropecuaria, contabilidad, administración y elaboración de proyectos microempresariales.
- Para los proyectos microempresariales deberán conseguir apoyo y asesoramiento de ONG y financiadores extranjeros.

El proceso continúa con la creación de la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí, el 23 de agosto de 1993, en el primer cabildo regional de *ayllus* del Norte de Potosí, realizado en la comunidad de Pista Pampa (*ayllu* Kharacha), conformado por cinco *ayllus* de la provincia Bustillo —Kharacha, Chullpa, Phanakachi, Aymaya y Laymi— y dos *ayllus* de la provincia Chayanta —Chakaya y Jilawi—. Su

8 Se señala que en este tiempo la tesis política del movimiento katarista había sido asumida plenamente por el campesinado. Este movimiento "... pone en evidencia el fracaso del proyecto de homogeneización cultural del MNR. Es por ello que el katarismo extrae sus reivindicaciones del pasado prehispánico y colonial, de su autopercepción como mayoría oprimida cuyos intereses no fueron representados, sino suplantados por los partidos criollos" (Rivera 1986: 181).

9 Fuentes 2005: 14.

finalidad fue fortalecer la organización originaria a partir de los *ayllus* del Norte de Potosí. Desde su inicio, esta organización da pasos concretos para lograr que los *ayllus* sean reconocidos por la Ley de Participación Popular, reivindicando sus autoridades y sus estructuras originarias, lo que le permite plantear el objetivo de la reconstitución de sus territorios. Esta etapa fue de gran trascendencia para los indígenas de la región, como lo señala José Inca, líder de base que reside en Uncía:

> Nosotros hemos crecido mucho desde 1993, ya que hemos refundado nuestros *ayllus*, ya que todos se estaban sindicalizando. Ya no existían *ayllus*, sino solamente sindicatos. Ese año se ha empezado a reconstituir y se ha formado grandes federaciones de *ayllus*. Por ejemplo, aquí en el Norte Potosí tenemos la Federación de Ayllus Originarios Indígenas que maneja todo el Norte Potosí (FAOI-NP). Entonces los *mallkus* que están allí, ya son gobiernos, y el gobierno de los *mallkus* tiene poder de convocatoria en los *ayllus*. A nivel departamental tenemos otra organización grande indígena, la CAOP (Consejo de Ayllus Originarios de Potosí). Después está la CONAMAQ, esto ya no es ideología de la autodeterminación, sino que es el objetivo principal desde CONAMAQ hasta la FAOI, en los *ayllus* (E08 *[p]*).

Pero este proceso de reconstitución de los *ayllus* del Norte de Potosí llevó a plantear la restauración de las naciones originarias existentes en el Qullasuyu: "en este lugar del Norte Potosí somos la nación Charcas" (E08 *[p]*). Así, el *suyu*[10] que se proponen reconstituir en el Norte de Potosí es la nación Charkas-Qhara Qhara. Se asume que el nuevo marco legal establecido en el país en los años noventa ha propiciado aún más este proceso[11]. Adicionalmente, la normativa internacional, concretamente la aprobación de la Ley del Reconocimiento del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) del 11 de julio de 1991, supone un gran aporte al movimiento indígena boliviano, en tanto territorio, cultura, educación y otros aspectos imprescindibles para la autodeterminación de los *ayllus* de la región del Norte de Potosí.

---

10 Un *suyu* se define como un conjunto de *ayllus*.

11 Es necesario destacar que la normativa boliviana en el decenio de 1990 ha resaltado decididamente el aspecto de la multiculturalidad, incorporando a los diferentes pueblos indígenas en diversas leyes y reglamentos, por ejemplo: la Constitución Política del Estado (1994), la Ley de Reforma Educativa (1994), la Ley de Participación Popular (1994), entre otras.

Por último, conviene señalar que gran parte del territorio y los *ayllus* del Norte de Potosí están apostando a la conformación de distritos indígenas, que es una alternativa que promueve la Ley de Participación Popular. Aunque son muchos los avances de esta región en el proceso de reconstitución territorial y organizativa, aún le queda mucho camino por recorrer para alcanzar sus objetivos sociales y políticos.

1.2 Aspectos geográficos del Norte de Potosí

La región del Norte de Potosí comprende actualmente cinco provincias: Ibáñez, Bilbao, Charcas, Bustillo y Chayanta. Los *ayllus* Phanakachi y Chayantaka, centros de observación para la presente investigación, están ubicados en el municipio Chayanta, en la segunda sección de la provincia Bustillo. El cuadro 2 muestra la población actual de dicho municipio y sus proyecciones hasta 2008.

Cuadro 2
Proyecciones demográficas del municipio Chayanta
(2ª sección de la provincia Bustillo)

Población	2006	2007	2008
Total	15.323	15.377	15.415
Hombres	7.489	7.515	7.530
Mujeres	7.834	7.862	7.885

Fuente: INE 2004.

Chayanta se encuentra en el norte del departamento y en la parte central de la provincia. Alberga en su territorio principalmente a dos *ayllus*: Chayantaka y Phanakachi[12].

Chayanta está ubicada a 60 km de Llallagua (centro poblado al que es preciso llegar para poder dirigirse al municipio de Chayanta). El municipio de Chayanta limita:

12 *Plan Distrital de Desarrollo Indígena 2003-2007* (Gobierno Municipal de Chayanta 2002: 1).

- Al Norte con la provincia Ibáñez.
- Al Sur con Uncía, 1ª sección del municipio Rafael Bustillo, y también con la provincia Chayanta.
- Al Este limita con Llallagua, 3ª sección del municipio Rafael Bustillo.
- Al Oeste con la provincia Charcas.

La región del Norte de Potosí tiene una topografía sumamente accidentada, que hace difícil definir áreas climatológicamente homogéneas. Estas mismas características se aplican al municipio de Chayanta, que presenta predominantemente un clima frígido y árido en la puna. Existe además una zona de valle con un clima templado, lo que permite una diversidad relativa en la producción agrícola de Chayanta.

1.3 Características de las comunidades seleccionadas para el estudio

Las comunidades de la región elegidas para el presente estudio pertenecen a los dos *ayllus* principales del municipio de Chayanta:

1.3.1 *Ayllu* Phanakachi

El *ayllu* Phanakachi tiene una extensión territorial aproximada de 242,37 km^2. Se suele señalar que 'Phanakachi' significa reunión de *ayllus*, y se afirma que esta reunión se verificaba en torno al intercambio comercial de productos, principalmente de sal.

El territorio de este *ayllu* confina con los territorios de las siguientes etnias:

- al Norte con el *ayllu* Kharacha (Isla) de la franja étnica Chayanta;
- al Sur con los *ayllus* Khariwa, Ch'uri Chakaya, Parí y Jatun Qhapaza de la franja étnica Puku Wata, y con el *ayllu* Jukumani de la franja étnica Chayanta;
- al Este con las tierras de renta de la franja étnica Chayanta y la franja étnica Puku Wata (*ayllu* Uma Uma);
- al Oeste con los *ayllus* Chayantaka y Jukumani de la franja étnica Chayanta.

Mapa 1
Norte de Potosí: comunidades seleccionadas

Fuente: adaptado de INE - PNUD, 2005.

Desde el punto de vista de la división política, el territorio de este distrito municipal indígena limita:

- al Norte con las provincias Alonso de Ibáñez y Charcas,
- al Sur con la provincia Chayanta,
- al Este con las provincias Charcas y Chayanta,
- al Oeste con los centros poblados de Chayanta, Aymaya, Uncía y Llallagua.

El *ayllu* Phanakachi pertenece al señorío Charka. Está compuesto por 9 cabildos y 18 comunidades. El trabajo de campo se ha realizado en dos comunidades de este *ayllu*:

- **Wink'i.-** Pequeña comunidad perteneciente al cabildo[13] o *kawiltu** Janko Phakara. El acceso a esta comunidad es bastante difícil, puesto que se encuentra rodeada de montañas y por el río del mismo nombre. Este hecho dificulta la comercialización de los productos de la comunidad como el chuño y la papa.

  La lengua predominante en la comunidad es el quechua, mientras que el castellano se utiliza como lengua de relacionamiento con las instituciones y las ONG extranjeras. Se podría afirmar que la predominancia del quechua en esta región contribuye a la conservación de prácticas ancestrales, sobre todo rituales, de cultivo y pastoreo.

  La comunidad está compuesta por 16 familias, que hacen un total de 59 habitantes (27 hombres y 32 mujeres).

- **Layuri.-** Comunidad de no más de 40 años de antigüedad, que pertenece al cabildo K'isi K'isi. Está rodeada de cerros y altiplanicies y se encuentra alejada del centro poblado de Chayanta.

13 En el Norte de Potosí, un cabildo puede estar conformado por una, dos o tres comunidades, según la población de cada comunidad. Estos cabildos se constituyen en instancias de reunión de los líderes de las comunidades. Así, se puede decir que existen dos tipos de cabildos: *Juch'uy kawiltu* y *jatun kawiltu*. En los del primero se reúnen líderes de base, y en los del segundo sólo dirigentes y autoridades mayores (principales).

* *Kawiltu* es una quechuización y una resignificación lingüística quechua de la palabra castellana cabildo. (N. del E.)

El idioma predominante es el quechua, y el castellano es utilizado sobre todo por los varones, quienes se encargan del relacionamiento con ámbitos externos a la comunidad, ya sea a través del comercio u otras actividades.

A causa de su aislamiento, las prácticas culturales se mantienen muy vigorosas. En ocasiones especiales, "la comunidad celebra el Toro Tinku [...] una actividad en la que se hace pelear a toros de diferentes comunidades al finalizar una feria agrícola" (TCam, 23 de junio de 2006).

La comunidad está compuesta por 22 familias, que hacen un total de 103 habitantes (42 hombres y 61 mujeres).

1.3.2 *Ayllu* Chayantaka

El *ayllu* Chayantaka cuenta con "comunidades archipiélago". El territorio del *ayllu* Chayantaka está situado principalmente en la puna. Como corresponde a su clima frío y seco, la producción de papa y la elaboración del chuño son las actividades preponderantes.

Las características lingüísticas del *ayllu* son peculiares. En efecto, el idioma originario de esta región es el aymara, pero está siendo desplazado por el quechua debido principalmente al contacto de las comunidades con los centros mineros y poblados en los que la lengua de comunicación es el quechua[14]. Asimismo, los originarios de Chayantaka se ven obligados a hablar el quechua para poder relacionarse con las autoridades político-administrativas de la zona. Otro factor que refuerza esta tendencia es la constante influencia de los medios de comunicación masivos que desde los centros mineros emiten sus programas radiofónicos en quechua y castellano. También podemos señalar que la dinámica comercial entre las diferentes poblaciones, ya sea a través del intercambio de productos o del comercio monetario, apunta a la desterritorialización del idioma aymara.

---

14 Debemos recordar que gran parte de los mineros residentes en el norte de Potosí provienen del Valle, donde se habla principalmente el quechua.

Este *ayllu* comprende 19 cabildos y 49 comunidades. El trabajo de campo de esta investigación se ha realizado en dos de ellas:

- **Irupata.-** Es un centro de feria local los fines de semana. La comunidad de Irupata ha impulsado uno de los emprendimientos educacionales más notables de nuestra historia al fundar una escuela indígena al estilo de Warisata, conocida también como la "escuela *pitancia*" o "pagante". Empezó a funcionar en 1930 y es la más antigua de los Chayantaka[15]. Se debe señalar, además, que la escuela tenía un sistema de pago con dinero, pero también con productos. Se podría decir que Irupata es una especie de comunidad de frontera con el *ayllu* Phanakachi. Actualmente Irupata cuenta con unas 50 familias.

- **Amayapampa.-** Parece que esta comunidad pertenecía inicialmente a los kila kilas (TCam, 16 de junio de 2006). Debido a las constantes transformaciones y redistribuciones territoriales que han sufrido los *ayllus*, Amayapampa se convirtió en un centro de explotación aurífera que pasó a manos de los chayantakas.

  Actualmente se la considera como un centro urbano, pues la composición de sus habitantes está definida por la explotación minera[16]: las familias originarias del pueblo sólo son diez, y el resto son personas que han venido de otros lugares para trabajar en la mina (TCam, 16 de junio de 2006).

  La minería ha marcado la historia reciente de esta comunidad. En 1996 se produjo allí la masacre de Amayapampa, conocida también como la masacre de Navidad, en la que varios indígenas murieron en un enfrentamiento con soldados, cuando los originarios, en defensa de su territorio, tomaron la mina para evitar que sea explotada por una empresa canadiense. Es importante

---

15 Soto 1998: 45.

16 Actualmente la mina es propiedad de una empresa canadiense, pero al parecer no está ejerciendo el derecho de explotación. Los mineros explotan los minerales organizados en un sindicato que se reúne semanalmente.

señalar que los componentes del *ayllu* se estarían dedicando a la minería porque sus tierras producen cada vez menos. Entonces, la mina se convierte en una actividad que facilita el acceso a recursos económicos en poco tiempo (TCam, 16 de junio de 2006).

1.4 La organización social y política de los *ayllus*

Uno de los rasgos peculiares de la región del Norte de Potosí es su estructura organizativa, que está directamente relacionada con el manejo y la gestión territorial que los *ayllus* emprendieron desde antes de la Colonia. Es necesario destacar que este manejo territorial fue violentamente alterado por la Colonia, al igual que el sistema tradicional de autoridades. De esta manera, el sistema organizativo ha sufrido una serie de transformaciones y asimilaciones, principalmente en lo que respecta a las autoridades que gozaban de mayor poder de convocatoria y respeto. Así, durante la Colonia y las primeras décadas de la República se habían superpuesto los taseros (agentes que cobraban los tributos o impuestos a las comunidades); en la época de la Reforma Agraria se impuso la figura del secretario general como parte del sistema sindical; finalmente, a partir de los años noventa, se ha generado un movimiento que propugna la reconstitución de las autoridades originarias.

Con la promulgación de la Ley de Participación Popular en 1994, se ha iniciado un intenso proceso de asimilación de nuevas autoridades con diferentes funciones dentro del *ayllu*, como el presidente de la junta escolar y el comité de vigilancia. Más recientemente, con el proceso de formación de Distritos Indígenas, se ha incorporado al subalcalde y en la actualidad se siguen incorporando otros líderes; por ejemplo, en una reunión encontramos a un compañero que era representante de la comisión del defensor del pueblo, una cartera nueva en la que todavía no se había realizado ninguna capacitación (TCam, 23 de junio de 2006).

Paralelamente a este proceso de recuperación de las autoridades originarias, se inicia la reconstitución de los *ayllus* originarios en términos de territorio. Para asegurar la conservación de los mismos se recurre al Sistema de Saneamiento de Tierras que posibilita la

titulación de territorios ancestrales como tierras comunitarias de origen (TCO)[17]:

> Las comunidades originarias consideran a estas tierras como su propiedad y para que esta propiedad refleje un espacio territorial con seguridad jurídica sobre los recursos y derechos propietarios normado por el derecho consuetudinario, es que las autoridades originarias han realizado sus solicitudes de titulación de Tierras Comunitarias de Origen al Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) (Gobierno Municipal de Chayanta 2002: 143).

Cabe señalar que el sistema de autoridades de los *ayllus* se inscribe en el marco de un órgano mayor que es la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAOINP). Existe una instancia de correspondencia y relacionamiento con esta entidad a partir de un sistema de jerarquías y cargos bastante estructurado desde los *ayllus*, y que establecen un régimen de alianzas y organización política que culmina en esta entidad macro, y que se describe a continuación.

1.4.1 La autonomía familiar: de la estructura organizativa comunitaria al *ayllu*

La célula del *ayllu* es la familia. Cada familia posee en propiedad una extensión de cultivo que puede estar distribuida en diferentes pisos ecológicos y en diferentes comunidades del *ayllu*. Cuando llegamos a Irupata, preguntamos por uno de los ancianos con el que debíamos hablar, pero su esposa nos dijo que él estaba cosechando papa en Quintapampa (otra comunidad del *ayllu* Chayantaka), y que, dada la distancia, no regresaría antes de dos semanas (TCam, 23 de junio de 2006).

Las comunidades son más bien reducidas en términos de población. Sin embargo, el conjunto convierte al *ayllu* en una entidad mucho mayor, que puede abarcar diversos pisos ecológicos. Esto es lo que Murra

---

17 Es importante señalar que en 2005 este proceso de saneamiento de tierras culminó con la entrega de los títulos ejecutoriales de Phanakachi y Chayantaka, durante la presidencia de Rodríguez Veltzé (INRA, nota de prensa, 15 de julio de 2005).

(1975) denomina los archipiélagos ecológicos o el control vertical de pisos ecológicos. Este sistema de complementación de productos de consumo familiar, junto con los procesos de interrelación étnica, que plantea valores como el de la reciprocidad, permiten que la economía del *ayllu* se diversifique y genere un desarrollo autónomo de la familia y, por ende, del *ayllu*[18]. Esta noción de autonomía se basa en el principio de la reciprocidad: toda decisión se toma en comunidad, se trabaja en comunidad. Entonces, la autonomía se consolida a partir de la familia, pero para el bien de la colectividad:

> El *chuqhu*, cuando todos ayudan a alguien que es pobre; todos lo ayudan cuando él no tiene una yunta de bueyes, pero esta persona no está en la obligación de pagar nada. De esa forma en la comunidad no hay hambre, todos tienen lo necesario para sobrevivir (TCam, 20 de junio de 2006).

Cada familia de la comunidad obedece a una autoridad máxima —en este caso, el *qhawasiri*— que tiene la función de supervisar la actividad agrícola de la comunidad y otros aspectos de menor importancia. Al mismo tiempo, cada comunidad cuenta con un corregidor[19], y con una Junta Escolar, si dispone de una escuela.

Los cabildos son una estructura que está por encima de la comunidad; éstos son en algunos casos un conjunto de 2 ó 3 comunidades, o simplemente una comunidad. Un cabildo es definido de acuerdo a la cantidad de personas. La autoridad que preside el cabildo es el *jilanqu*, elegido sólo por un año, y que tiene la labor de presentarse a todas las familias de la comunidad y su cabildo, planteando recomendaciones de buen comportamiento. Preside las reuniones del cabildo, participa en los *juch'uy kawiltu* (cabildo menor) del *ayllu*, como también en los *jatun kawiltu* (gran cabildo), informando de las problemáticas y nece-

---

18 Es necesario señalar que actualmente una base de la economía familiar es el comercio, pero sólo con el excedente de su producción. Llegan a comercializar sus productos en los centros poblados como Chayanta, Llallagua y Uncía. Por otra parte, también es importante señalar que la minería está convirtiéndose en un aporte significativo en las economías de la familia y del *ayllu*, debido principalmente a los niveles bajos de producción agrícola de la región relacionados con los cambios climáticos.

19 El corregidor es parte de la estructura colonial que se ha mantenido dentro de la comunidad; actualmente no cumple muchas funciones, sólo en caso de ausencia del *qhawasiri*.

sidades de las comunidades que pertenecen a su cabildo. Ante todo tiene la responsabilidad de velar por el bienestar del cabildo y buscar soluciones a algunos problemas que se presenten en el interior del mismo. También en el cabildo se elige al alcalde de la comunidad. Éste representa una instancia inferior a la del *jilanqu*, y su origen obedece a una asimilación colonial dentro de la estructura de autoridades originarias. El alcalde de la comunidad tiene la función de colaborar en las actividades del *jilanqu* y en la solución de problemas que atañen al cabildo (Soto 1997: 91).

En la cúspide del sistema de autoridades del *ayllu* encontramos al *segunda mayor*, que es la máxima autoridad del *ayllu*. Originariamente se denominaba *kuraka*, pero en la Colonia se le impuso este nombre en vista del ascendiente que tenía en las comunidades:

> A lo largo de la historia se ha cambiado los nombres de niveles de las autoridades cuando antes no había alcalde, ni tampoco *segunda mayor* sino *kuraka* (Gf2 *[p]*).

Soto (1997: 90) señala que la designación de este cargo se verifica en Navidad. El *segunda mayor* es reconocido como cabeza del *ayllu* y tiene la función de velar por la comunidad, su territorio y relacionarse con el gobierno municipal y otros ámbitos externos. Se dice que anteriormente esta autoridad se elegía de forma rotativa. Actualmente, según testimonios de personas de las comunidades, se ha vuelto a utilizar el sistema rotativo de elección de autoridades, que se realiza enteramente dentro del *ayllu*, sin ninguna supervisión externa.

Por otra parte, conviene advertir que el sistema de elección de autoridades de la comunidad "es por turnos, pero esta elección está asociada a la pertenencia de tierras; existen personas que son dueños en las comunidades, llamados originarios, pero también están los agregados" (Gf1 *[p]*). A ellos deben añadirse los *kantu runas*. Esta división responde a las distintas formas de propiedad de tierras que tienen los habitantes de la comunidad. Así: "La calidad de 'originario' no correspondía estrictamente a un indio por sus características genealógicas, sino simplemente por ocupar uno de los 'terrenos de origen' del *ayllu*" (Platt 1982: 48); los agregados eran personas que poseían tierras pequeñas, y que estaban en la comunidad por méritos obtenidos en los procesos de *mit'a* de la comunidad; y finalmente los

kantu runas, son los que trabajan las tierras de los originarios. Mendoza y Letourneux (1994) señalan que éstos son individuos marginales que entran a trabajar en la comunidad bajo un sistema de reciprocidad.

El sistema rotativo de designación de autoridades, *por turnos*, se aplica no sólo en estos casos, sino también en la designación de líderes para otras actividades de representación política, bajo la consigna "ahora es el turno de". Un ejemplo claro de este procedimiento se dio durante la selección de los candidatos a constituyentes que deberían elegirse en cada circunscripción. En ese momento se planteó la siguiente pauta: "ahora le toca a Layuri mandar un candidato a la Constituyente", ya que antes se había designado a un representante de Irupata como candidato a diputado.

En virtud de todo este sistema organizativo podemos reiterar que, de alguna manera, los pueblos indígenas funcionamos como autonomías, porque tenemos nuestras propias estructuras de gobierno, hay una especie de autodeterminación (Gf2 *[p]*).

1.4.2 La toma de decisiones de abajo hacia arriba

Si algo caracteriza a los *ayllus* es la forma en que toman decisiones sobre diversos aspectos de la comunidad. Se debe señalar que un rasgo predominante en estos procesos es la participación, garantizada a través de un sistema de circulación de información y procedimientos dialécticos entre la comunidad, el cabildo, el *ayllu* y el Estado, éste último representado por el gobierno municipal.

Todo este flujo de información es alimentado por medio de los *jilanqus* y *kurakas* del *ayllu*, quienes tienen la labor de tomar decisiones colectivas y consensuadas de forma orgánica. Uno de los principales mecanismos de decisión es la asamblea. En este espacio se selecciona los asuntos que serán tratados y se procede a su discusión, para finalmente tomar decisiones. En el caso de existir cabildos con más de una comunidad, el *jilanqu* tiene la obligación de volver a la comunidad y convocar a una reunión para informar sobre lo tratado y así obtener el punto de vista de sus bases y por ende dar a conocer ante el *jatun kawiltu* la posición de los habitantes de su comunidad. En este sentido, la instancia fundamental de decisión es la comunidad; son las bases las

que participan en esta cadena de información y son ellas mismas las que deciden. Por ejemplo, sobre la cuestión de la electrificación no se llegó a una decisión como tal en el cabildo, sino que se esperó que los líderes se vayan a sus comunidades para consultar a las bases respecto de la decisión que debían tomar (TCam, 16 de junio de 2006).

Un aspecto importante de la participación dentro de las comunidades es el enfoque de género. Los pueblos andinos plantean el modelo *chacha-warmi* (hombre-mujer) en la conformación de autoridades. Sin embargo, este principio no siempre es aplicado por los líderes en sus asambleas, ya que no existe una correspondencia entre la proporción de mujeres que esta filosofía de participación establece y la realidad. En la asamblea de Layuri había por lo menos 50 ó 60 líderes varones y 7 u 8 mujeres (TCam, 23 de junio de 2006)[20]. No obstante, en su discurso se plantea con vehemencia que la elección de la autoridad se verifica bajo ese principio de dualidad, al que algunos han empezado a denominar "diárquico"[21]:

> ... políticamente las autoridades son marido y mujer, por eso decimos que son diárquicos. En el territorio de arriba estaría un gobierno con su esposa más, o sea un gobierno diárquico (E11 *[p]*).

Uno de los requisitos para asumir cargos es el estar casado. No obstante, actualmente estas normativas están cambiando, ya que debido a las nuevas necesidades de los *ayllus* con respecto a su relacionamiento con las disposiciones del municipio y el planteamiento de nuevos liderazgos, se está eligiendo a jóvenes que no están casados, pero que tienen alfabetización y conocimientos generales y especialmente sobre la Ley de Participación Popular (1994). Algo que conviene resaltar en los procesos de decisión de abajo hacia arriba es que:

> Nadie puede renunciar tampoco (a ser autoridad), entonces le mete con fuerza, con mucho valor, si muere, algún pariente tiene que asumir su cargo. Estas costumbres de dirigencia son bastante fuertes (Gf1 *[p]*).

20 Evidentemente, la cuestión de género no puede reducirse a una percepción numérica; sin embargo, es una forma de aproximación a condiciones de democracia y participación.

21 Es importante añadir que esta denominación también proviene de la propuesta de conformación del Estado presentada por el Movimiento al Socialismo (MAS) de cara a la Asamblea Constituyente.

1.4.3 Formas de control social en los *ayllus*

Siendo que la estructura organizativa del *ayllu* es bastante rígida y jerárquica, los procesos de control social llegan a ser arduos, en la medida de que éste incide en obtener un ambiente de armonía dentro de la comunidad y el *ayllu*. Algo que permite regular y llevar adelante este proceso de control social es que generalmente los líderes de las comunidades sólo llegan a tener un año dentro de su gestión de mandato y organización de la comunidad. "*Entonces se va augurando un proceso de autoridad bueno o malo, pero siempre la autoridad dura un año, aunque su gestión sea buena o mala, siempre rota*" (Gf1 *[p]*).

Por otra parte, existen otros mecanismos de censura a aquellas personas que han hecho daño a la comunidad o que han actuado mal dentro de la misma. En una oportunidad, con motivo de las elecciones para la Asamblea Constituyente, el candidato de uno de los partidos (Acción Social) que aprovechó la reunión del *jatun kawiltu* para dar a conocer su propuesta como candidato a la Constituyente, fue duramente cuestionado y criticado por el hecho de que en las últimas elecciones generales se había presentado como candidato de otro partido político. Lo censuraron y lo expulsaron de la reunión (TCam, 23 de junio de 2006).

Sin embargo, la comunidad y los líderes no dan a conocer sus puntos de vista y sus cuestionamientos sólo en la asamblea o *jatun kawiltu*; también hay otros espacios en los que deliberan libremente sobre ciertas situaciones de corrupción o daño a la comunidad. Se trata de verdaderos ámbitos paralelos de evaluación de las autoridades comunales, los *jilanqus* o los *kurakas*, en los que se examina su actuación con rigidez y dureza, porque se los ha elegido para que presten un servicio a su comunidad (TCam, 23 de junio de 2006).

1.4.3.1 El *kuraka* o *tata segunda* como gobierno del *ayllu*

Las autoridades del *ayllu* son elegidas por medio de listas y turnos; todos tienen el derecho y la obligación de ser autoridad de forma rotativa, ya sea en los cabildos o en las comunidades. Al asumir este mandato, las autoridades elegidas adquieren nuevas responsabilidades que les son transmitidas por las autoridades

salientes. Dicha estructura es presidida por el *segunda mayor* o *kuraka*, que es la máxima autoridad del *ayllu*, y que es una suerte de "gobierno del *ayllu*".

Al asumir su cargo dentro del *ayllu*, cada *kuraka* tiene la obligación de presentarse ante sus bases como nueva autoridad. Sus funciones principales son la de convocar a los *jatun* y *juch'uy kawiltus* para coordinar actividades y trabajos dentro del *ayllu*, mantener las costumbres del *ayllu* haciendo recomendaciones respecto al uso de la tierra y su conservación en cuanto a las *mantas* y sus cultivos, coordinar proyectos con el municipio de Chayanta, etc., lo que no deja duda sobre las muchas ocupaciones de esta autoridad. Actualmente, el *kuraka* cumple una importante labor de coordinación con el subalcalde, y junto a él desempeña labores de representación del *ayllu* ante el gobierno municipal y las autoridades departamentales.

Cabe señalar también que son los *kurakas* quienes forman parte de la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAOINP), reuniéndose en diversas oportunidades para la toma de decisiones respecto a alguna necesidad del *ayllu* o del movimiento indígena del Norte de Potosí. A su vez, esta federación tiene su representación en una organización departamental que es el CAOP (Consejo de Ayllus Originarios de Potosí).

1.4.3.2 El subalcalde indígena

Uno de los elementos que no se señala en la bibliografía consultada es la existencia de un subalcalde en el ámbito del *ayllu*. A esta autoridad se la encontró en las diferentes actividades que desarrollan los *ayllus*, es una autoridad municipal que acompaña al *segunda mayor* en diversas actividades, o, llegado el caso, lo suple en ciertas tareas. Cada *ayllu* cuenta con su propio subalcalde.

Esta autoridad ha sido creada de acuerdo a la Ley de Participación Popular en el marco de la conformación de los distritos indígenas y se elige entre representantes de los mismos *ayllus*. No pretende duplicar las funciones de las autoridades originarias; más bien se trata de conjugar de manera complementaria esta autoridad con el

modelo organizativo originario, ya que solo así se podrá lograr un control social más fuerte, y por ende un proceso de desconcentración administrativa dentro del distrito municipal indígena (ya sea el de Phanakachi o el Chayantaka), posibilitando aún más el funcionamiento autónomo de ambos *ayllus*.

Respecto a la designación del subalcalde, "En criterio de los actores participantes del PDDI [plan distrital de desarrollo indígena], aunque el subalcalde es originario de una de las comunidades del *ayllu*, existe una división de criterios por cuanto la mayoría afirma que éste es elegido directamente por las propias organizaciones indígenas, y una minoría de los representantes sostiene que esta autoridad es elegida de una terna propuesta por las organizaciones indígenas" (Gobierno Municipal de Chayanta 2002: 160).

1.4.4 Cambios en la estructura organizativa y política

Dentro del *ayllu* hay diferentes aspectos que están operando ciertos cambios en las estructuras organizativas, asociados principalmente a la definición de los líderes que asumirán los cargos de la organización originaria:

1.4.4.1 Jóvenes que asumen cargos

En el marco de la nueva orientación municipal, normas como la Ley de Descentralización Administrativa (1995) y la Ley de Participación Popular (1994) han inducido a los *ayllus* a modificar su organización para así poder percibir los recursos provenientes del Estado. En este proceso, muchos jóvenes que saben leer y escribir y que tienen conocimiento de estas leyes han logrado asumir importantes cargos de liderazgo dentro del *ayllu*, y varios de ellos han sido designados sin respetar el otrora riguroso sistema de turnos, según el cual cada autoridad debía asumir progresivamente cargos de responsabilidad cada vez mayor, desde *qhawasiris* (cuidadores de cultivos) hasta llegar a ser *jilanqus*. Al parecer, tal situación está generando un proceso traumático para la comunidad, ya que numerosos líderes jóvenes no han tenido el seguimiento ni la preparación suficientes en cuanto a valores para el ejercicio del cargo.

1.4.4.2 Mujeres líderes que se incorporan a los procesos políticos y organizativos

Si bien los pueblos originarios plantean la participación igualitaria de la mujer a través del principio *chacha-warmi*, la aplicación de este precepto deja mucho que desear en la práctica, y hasta se diría que es puramente simbólica en la estructura organizativa y política de los *ayllus*:

> Pese a que la mujer se constituye en un pilar importante en el desarrollo comunitario y de su pueblo, la participación de la mujeres, en la práctica, es casi inexistente porque ellas deben de enfrentar las tres jornadas: reproductiva, productiva y comunitaria y un sistema jerarquizado de género que las subordina, y como aditamento la representación es masculina y la mujer "participa" a través del hombre (Gobierno Municipal de Chayanta 2002: 162).

No obstante, tampoco se puede dejar de mencionar que en la actualidad se está intentando cambiar dicha realidad, ya que a través de diferentes instituciones (ONG) se ha venido promoviendo una participación más activa de la mujer en las reuniones de los *ayllus*, con ayuda de procesos de capacitación y formación de mujeres[22]. Durante la reunión del *jatun* cabildo en Layuri se constató la presencia de varias mujeres que participaban de la reunión. Cuando se trató el punto correspondiente, Porfiria Waywa, una líder joven y soltera, informó cumplidamente sobre las actividades que las mujeres debían desarrollar en el próximo mes (TCam, 23 de junio de 2006).

Así, las estructuras de participación hombre-mujer se van modificando, y por otra parte van surgiendo liderazgos nuevos y procesos de participación incluyentes, rompiendo aquellos esquemas tradicionales de designación de autoridades dentro del *ayllu*, lo cual demuestra el dinamismo de la organización de los pueblos originarios para el cambio.

1.4.4.3 Asimilando los nuevos cargos en la estructura del *ayllu*

La estructura organizativa del *ayllu* siempre ha sido abierta. Por ello, podemos ver que a lo largo de la historia siempre se ha tratado

22 Varias ONG como ISALP (Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí) han emprendido una serie de procesos de capacitación en política, dirigidos principalmente a las *mama t'allas* (pareja del *kuraka*) del lugar.

de incorporar y asimilar nuevos cargos, a condición de que no interfieran con los cargos originarios o sus funciones. El periodo reciente no es la excepción, pues se están incorporando nuevos cargos en la perspectiva de no dejar de "pasar" aquellos que consideran necesarios. Por ejemplo, un compañero que era de la comisión del defensor del pueblo, una nueva cartera en la que aún no se tenía capacitación (TCam, 23 de junio de 2006).

Toda esta estructura organizativa del *ayllu* se ve afectada por una problemática real que actualmente se vive no sólo en el Norte de Potosí, sino en toda Bolivia: la migración. Muchos son los jóvenes que salen de sus comunidades en busca de nuevas perspectivas, lo que impide que se reproduzcan las comunidades y que por ende vayan muriendo sus culturas paulatinamente. Actualmente, la migración está muy generalizada, sobre todo entre los jóvenes, que salen de las comunidades y casi ya no retornan a los *ayllus*. Migran a las minas, a las ciudades, y pocos son los que retornan a las comunidades Este fenómeno influye considerablemente en su comportamiento social: están perdiendo su identidad cultural que se basa en los principios y valores fundamentales del *ayllu* (TCam, 17 de junio de 2006).

Éste es un aspecto que debe considerarse forzosamente al hacer un análisis político y organizativo de la comunidad. Si bien a lo largo de las dos últimas décadas muchos autores se han enfocado en la realidad de los *ayllus*, lo han hecho desde una perspectiva descriptiva y general; sin asumir la responsabilidad de investigar la realidad política y organizativa de las comunidades y de los *ayllus*, que están sujetos a una serie de dinámicas propias. Se podría señalar que estas dinámicas propias son un punto de referencia central en el planteamiento autonómico desde la visión de los pueblos indígenas.

2. El Isoso[23]. El pueblo guaraní: de la búsqueda de la "tierra sin mal" al *iyambae* (ser sin dueño) y el *iyaambae* (ser soberano)

Para qué vivir si no tengo tierra; prefiero morirme aquí si ella me falta (Vicente Moreno, ex consejero de Boni Viejo).

23 Véase mapa 2.

Jokua kaareta nderecha rea jare rekuakua kua ndeiví pe, mbia chiriguano mopeti ara rea jare reo rekuakua tapìi iguì pe. Mbia chiriguano, ndetapìi jovakei rëe. Ndetapìi jovake rea ndesì güi jare opaete kaa reta nderecha rekuakua, reiko ataregua, reiko reikatu rupi yagua oikatu oikava rami, echa mbaeti reipota reiko rupi jeko pegua. Ñoraroregua ko reikose yepi, jaeñonomai uvi jare saruya ndepo pe, jükurai reiko kìyeara, ërei ndeívi re reñemoe reiko jeko pegua. Jekoteevareta öpiro nereta yave, jaeza reiko tembìau ra, nderìai oyea katuma nderesaí ndive otìki kua ndeìvavìae re...[24] (informante anónimo, en Riester 1998: 93-94).

2.1 Los *iyambae* (guaraníes sin dueño) a través de la historia

Las dos citas anteriores muestran la profunda interrelación e interconexión del guaraní isoseño con su tierra y su entorno natural/territorial, tanto en lo simbólico como en lo real, pues en su territorio todo lo que tiene vida tiene un guardián (*kaa iya reta*), y todos los guardianes o puesteros[25] tienen a su vez sus dueños (*tumpa* o *tumpa reta*), que son "el principio eterno y cósmico, lo verdadero primordial; el o los que siempre han sido desde el principio" (Riester 1998: 638-639).

Con su fuerza cósmica y telúrica, todos estos entes (*tumpas*, *kaa iyas*, los espíritus de sus ancestros) impulsaron a los isoseños a ser celosos guardianes de su independencia, "pues la tierra y sus montes" encierran un profundo sentido de libertad, que, a su vez, se replica en el imaginario y en la lengua guaraní: '*iyambae*' quiere decir "guaraní sin dueño". El ser "*iyambae*" definió su identidad ante la historia y ante los otros, porque para mantener esa condición, en reiteradas ocasiones repelieron por la fuerza de sus *kereimbas* (guerreros) las sucesivas oleadas

24 "Aquellos montes te vieron nacer y creciste aquí en tu tierra, hombre isoceño, un día naciste y te fuiste a crecer, dentro de aquella choza. Naciste en tu choza, y todos los montes te vieron crecer, eres cazador, sabes vivir como los tigres saben vivir, porque no quieres vivir engañado, por otros, por ningún motivo. Antes vivías como guerrero siempre con las flechas y las lanzas en las manos, de esa forma eras temido, porque vives defendiendo tu tierra. Si la gente que tiene otras costumbres te quitan tu tierra, ya vives como esclavo, tu sudor mezclado con tus lágrimas caen sobre tu propia tierra [...]"

25 'Puestero' designa en la región del Chaco al encargado de un puesto ganadero en una estancia. Equivaldría a un administrador o mayordomo. El puestero se encarga de un lugar, animal o planta, monte o poza de agua, y cada uno de ellos tiene un superior.

de invasores *karai*[26], de españoles, misioneros, ganaderos y funcionarios del Estado, que venían a someterlos a una fe que no aceptaban, que los reducía a una condición de esclavos y "ciudadanos de segunda"; no es otra la razón por la que sublevaban, por la que luchaban, al ser despojados de su tierra y de su territorio:

> Como tú ves, los terrenos y pueblos por acá no son fijos, por los arenales y aluviones del Parapetí, que nos obligan a mudarnos con frecuencia. Por lo demás, Dios nos hizo para beber, comer, cantar y bailar, y nos ha dado la tierra para que nuestro cuerpo sea encerrado un día en ella, como encerramos en ella la semilla de maíz. Yo soy viejo y quiero vivir y morir como mis antepasados, no quiero saber de misiones, ni de misioneros. Si los jóvenes después de mi muerte querrán, yo no me meto (palabras del capitán grande José Iyambae, citadas por el misionero Giannechini (1887), en Combès 1999: 34).

Al final, la independencia de los territorios y la libertad de los guaraníes (*ava*, simbas, isoseños) van cayendo una a una, como resultado de una política republicana de conquista basada en "la Cruz, el ganado, los fusiles y los discursos", en la construcción del Oriente y de una incipiente nación boliviana. En tal sentido, la masacre de Kuruyuki[27] representa el punto culminante de ese efecto dominó, pues muestra el fracaso de la lucha armada como vía para ser libres (*iyambae*) en un territorio libre o soberano (*ivɨ iyambae* o *iyaambae*):

> Nos ha tocado comandar en la época en la que se tenía que *brindar garantía de vida al pueblo*. Estaba que vivía en un ambiente de miedo, empatronado, esclavizado y había que unirlo, porque estaba disperso. Después de lograr la unidad, que no era nada fácil, se tenía que luchar con una estrategia como para no ahuyentar la valentía del pueblo. Después de luchar y conquistar nuestros derechos como dueños de

---

26 *Karai* es un término que entre los guaraníes isoseños designa a todo aquel que no hable guaraní, pudiendo ser un *colla*, un cruceño o un extranjero. Es un término desprovisto de connotaciones racistas o negativas.

27 La batalla de Kuruyukɨ, librada en 1892, es el momento culminante de la sublevación del pueblo *ava* guaraní, comandado por el *tumpa* o profeta Hapia oeki Tumpa, en un último intento por ganar su libertad, pero como resultado de este enfrentamiento contra los *karai*, 4.000 *ava* fueron masacrados.
Si bien el protagonista de esta sublevación y derrota es el pueblo *ava*, la significación de Kuruyukɨ trasciende las fronteras imaginarias de los distintos pueblos guaraníes (*ava*, simba, isoseño), para constituirse en un hito unificador del pueblo guaraní en su conjunto.

nosotros mismos y de nuestros montes, se tiene que reconstruir. *Era un trabajo no sólo para nuestra generación*. Para ello se tenía que cimentar un buen fundamento, una buena base para que las generaciones posteriores pudieran continuar [...] en esta lucha. Sabíamos que *nuestras vidas no eran de nosotros*. Hemos trabajado en la clandestinidad. Yo estaba muy joven cuando el capitán Tiripi propuso la idea, justamente en 1919 (palabras de Zandalio Gómez, entrevistado en 1987 por Ángel Yandura, en Combès 1999: 38).

A partir de esa derrota, el pueblo isoseño diseña una política —consolidada por Enrique Iyambae— de "Papel sellado, las leyes del Estado y la fuerza de la razón, para confrontar al *karai* en una lucha intelectual" (Zandalio Gómez, entrevistado por Ángel Yandura, 1987, en Combès 1999: 38), tratando así de encontrar soluciones pacíficas y legales a los problemas de la tierra, en vez de la lucha armada contra el ejército nacional, destinada al fracaso. Esta línea de lucha ideológico-legal, creada con el propósito de hacer prevalecer los derechos de los isoseños ante un Estado que pregonaba que la Amazonía y el Chaco "es tierra sin hombres, para hombres sin tierra", dio sus frutos, ya que el 25 de marzo de 1923, Enrique Iyambae consigue el título de "capitán grande de las tribus indígenas del cantón Izozog", otorgado por el prefecto del departamento de Santa Cruz. Pero tales avances se vieron frustrados por la huida de Enrique Iyambae[28], por la Guerra del Chaco y por el fusilamiento de Casiano Barrientos a manos de los *karai*.

Como consecuencia de la Guerra del Chaco, el pueblo guaraní quedó disgregado en tres repúblicas (Paraguay, Argentina y Bolivia), y se vio obligado a conjuncionar su identidad nacional con la de sus nuevos países. En este contexto, el Isoso comienza en 1939 el proceso de su reconstrucción de la mano de los capitanes Enrique Iyambae y Bonifacio Barrientos.

A partir de 1944, dichos capitanes reanudaron los trámites para conseguir los títulos de propiedad de la tierra para sus comunidades con otro viaje histórico a la ciudad de La Paz:

Yo estuve también en la mina de Tipuani, era muy jovencito, me llevaron, con mi padre fui. Hemos pasado lugares de frío, donde se endura el agua

28 Enrique Iyambae (*Tiripi*) tuvo que huir a la Argentina tras haber matado a su esposa.

> y sobre el cuerpo de uno endura la lluvia. Hemos sufrido mucho por ganar la tierra en la que hoy vivimos. Viven los jóvenes tranquilos sin ser esclavos, como nosotros antes. Hartos hombres han muerto allí para darnos la libertad sobre la tierra que tenemos ahora. Era para pagar de los títulos de propiedad... Para estar más cerca de La Paz, y desde allí mandar plata, hemos ido a Tipuani. Nuestro Capitán trajinaba por la ciudad de La Paz, nosotros trabajábamos en la mina de Tipuani. Y cuando un grupo [...] de comisión estaba en Santa Cruz, también la gente se trasladaba a San Aurelio y allí se estaba trabajando hasta que la comisión terminaba cualquier trámite y nos regresábamos al Izozog (Zandalio Gómez, entrevistado por Ángel Yandura, 1987, en Combès 1999: 46).

Dichos esfuerzos se vieron recompensados, pues en 1945, bajo el Gobierno de Villarroel, Bonifacio Barrientos obtuvo su primer título oficial como "capitán grande de las tribus del alto Isoso" (ratificado posteriormente en 1952, 1961 y 1966), mientras que Enrique Iyambae (hijo) recibía el mismo título para el bajo Isoso. El 14 de noviembre de 1947 se dio otro paso histórico, ya que la Resolución Suprema Nº 26474 concedía la propiedad indefinida de "Guirayoasa e Ivasiriri". Así, el Isoso consiguió mucho en materia de tierras hasta antes de la Reforma Agraria de 1953.

A la muerte de Enrique Iyambae en 1958, Bonifacio Barrientos Iyambae "Kuararaia Guasú" (Sombra Grande) se constituye en la figura representativa que permite aglutinar y canalizar las necesidades del Isoso, y de los demás pueblos indígenas del Oriente, a través de las siguientes acciones:

- Crea la Central Indígena del Oriente Boliviano, conocida actualmente como Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía (CIDOB), institución que representa los intereses de las distintas nacionalidades indígenas de las tierras bajas.
- Toma contacto con organizaciones no gubernamentales dedicadas al desarrollo.
- Impulsa proyectos agroproductivos en el territorio de la Capitanía de Alto y Bajo Isoso, así como en el de otras nacionalidades indígenas (ayorea y chiquitana).

En 1984, el cargo de capitán grande pasa a Bonifacio Barrientos Cuéllar (hijo), quien en su gestión hasta el presente logra:

- Conformar la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).
- Reconocer espacios de decisión política para la mujer, con la creación de las capitanías comunales, zonales, etc.
- Redactar los estatutos y reglamentos de la capitanía del Alto y Bajo Isoso.
- Tramitar y lograr la personería jurídica de la Asociación de Productores Isoceños.
- Crear la fundación Ivi Iyambae, para captar financiamiento del extranjero a través de la presentación y gestión de proyectos.
- Crear la subalcaldía de Isoso, convirtiéndose en el primer distrito municipal indígena del país. Asimismo, las comunidades isoseñas se constituyen en organizaciones territoriales de base (OTB). En suma, se integra al Isoso en la estructura global de la "nación boliviana", pero se lo hace de tal forma que la subalcaldía y las OTB estén insertas en la estructura política tradicional del Isoso.
- Ampliar el territorio conocido del Isoso, a través de la creación del parque nacional Kaa Iya, manejado directamente por su institución.

Pero los avances en materia agraria y socio-política no se replicaron en lo económico, en lo social-educativo ni en lo productivo comunitario. Todo esto, junto con las políticas etnocidas y campesinistas de los gobiernos de turno, dejó consecuencias nefastas individuales y colectivas para el pueblo isoseño:

- Desplazamiento en la toma de decisiones de su tierra y territorio ancestral[29] por parte del Estado e instituciones internacionales.
- Sobreexplotación y pérdida de la biodiversidad.
- Migración creciente, que alimenta las periferias de las grandes ciudades.
- Proletarización pasiva, a la que son sometidos por su condición de indígenas.

---

29 El Parque "*Kaa Iya*" (dueño del monte) fue pensado comunitaria y dirigencialmente para ser manejado directamente por el pueblo isoseño guaraní, a través de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI). Al consolidarse dicho parque, resultó supeditado a normas internacionales y nacionales, quedando fuera del manejo directo del pueblo isoseño.

Así, pues, al comienzo de la presente investigación encontramos al pueblo isoseño guaraní inmerso en esta lucha no violenta por recuperar su carácter "*iyambae*[30]" que lo define identitariamente como pueblo, que busca reconstruir su "*ivi iyambae*[31] y la *Tenta Guasú Guaraní*[32]", que define sus objetivos socio-políticos.

2.2 Descripción geográfica del Isoso

Isoso se encuentra en la 2ª sección de la provincia Cordillera, en el municipio de Charagua, a 350 km al sureste de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. El siguiente cuadro presenta la población actual de dicho municipio, y sus estimados al año 2008:

Cuadro 3
Proyecciones de población municipio de Charagua, 2ª sección de la provincia Cordillera

Población	2006	2007	2008
Total	26.951	27.121	27.293
Hombres	13.837	13.953	14.067
Mujeres	13.114	13.168	13.226

Fuente: INE 2004.

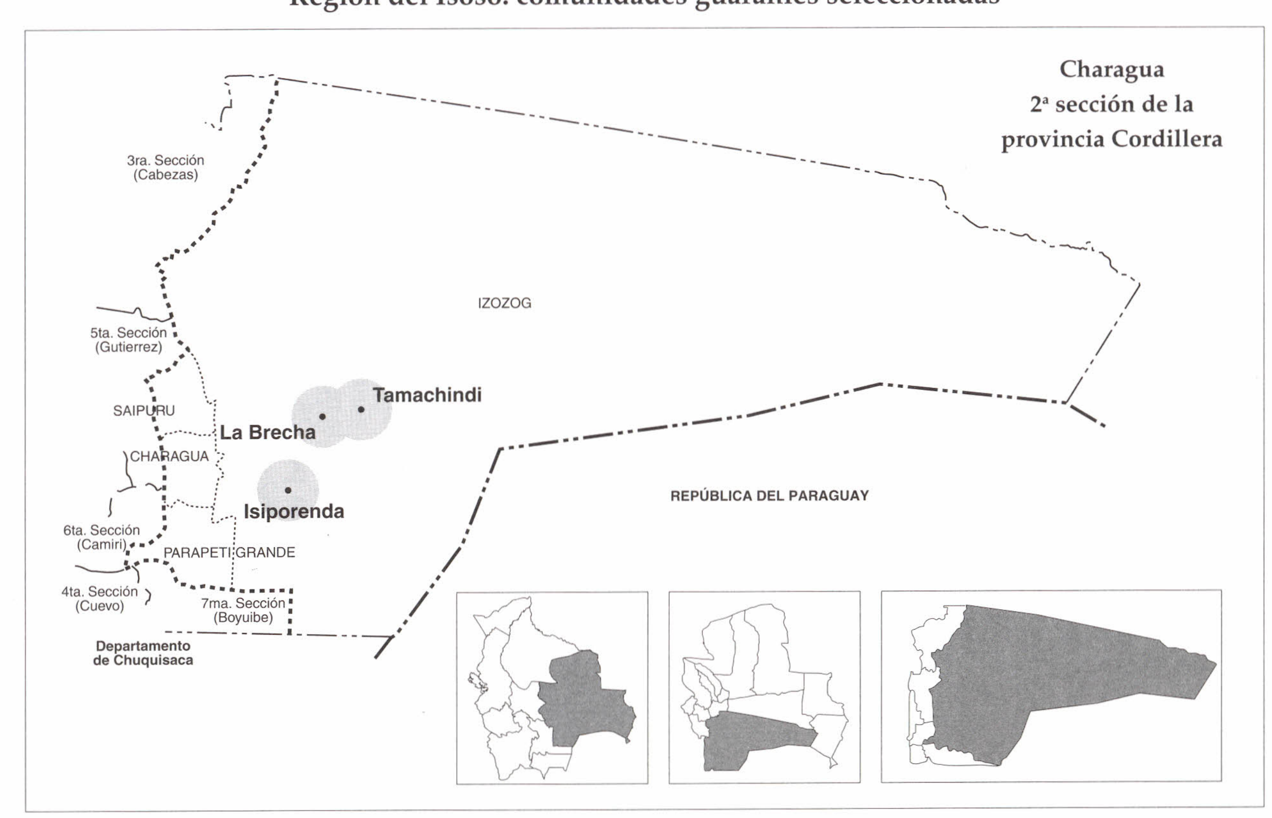
El Isoso fue incorporado a las estructuras estatales como cantón de la provincia Cordillera mediante el Decreto Supremo de 6 de septiembre de 1894. Dicho reconocimiento no trajo ningún beneficio para su población en ese momento, dada la coyuntura política y la ideología dominantes en los gobiernos de turno. Un siglo después del reconocimiento mencionado se promulga la Ley de Participación Popular (1994), que permite crear la subalcaldía de Isoso, que se constituye, a su vez, en el primer distrito municipal indígena de Bolivia, un anhelo largamente perseguido por el pueblo isoseño y su dirigencia a través de su historia.

30 *Iyambae* quiere decir "guaraní sin dueño".

31 *Ivi iyambae* o *iyaambae* quiere decir "territorio libre o territorio soberano". Esta expresión recupera el celo por la independencia guaraní, pero está despojada de las connotaciones jurídico-sociales occidentales.

32 *Tenta guasú* quiere decir "gran familia o gran comunidad", haciendo referencia al pueblo guaraní en su conjunto.

Mapa 2
Región del Isoso: comunidades guaraníes seleccionadas



Fuente: adaptado de INE - PNUD, 2005.

El distrito municipal indígena del Isoso limita:

- al Norte, con el municipio de Pailón,
- al Sur, con el municipio de Boyuibe y la República del Paraguay,
- al Este, con el parque *Kaa Iya*,
- al Oeste, con el municipio de Cabezas y los distritos de Charagua Norte y Parapetí guasú (Gobierno Municipal de Charagua 2002).

En cuanto al clima, el año se divide en dos estaciones. La estación seca (prácticamente sin precipitación pluvial) tiene una duración de ocho o nueve meses, desde mayo a enero. En dicho periodo la temperatura oscila entre 5 y 20 grados centígrados de mayo a julio, y entre 25 y 42 grados centígrados de agosto a mayo. La estación lluviosa tiene una duración de dos o tres meses, dependiendo de que las comunidades sean más cercanas al Chaco Boreal o a la formación rocosa andina. La precipitación anual fluctúa entre los 500 mm y 1.000 mm, siendo este el tiempo en que el Isoso cobra vida, pues con el agua llega el río y con él los peces que *Yande Yarí*[33] trae para las familias isoseñas, motivo por el cual todas sus comunidades se encuentran asentadas a orillas del río Parapetí, en un radio de 100 km, con una distancia de 2 a 3 km entre sí.

Los medios de transporte para ingresar a la zona son escasos, hecho que sumado al aislamiento geográfico, deja a las distintas comunidades del Isoso en un estado de abandono.

La estructura poblacional de la región del Isoso es mayoritariamente guaraní, y está compuesta por 25 comunidades, que cobijan a 8.878 personas, de las cuales 4.462 son varones, que equivalen al 50,3% de la población, y 4.416 son mujeres, equivalentes al 49,7% de la población total del Isoso. Se trata de 1.724 familias, y el número promedio de sus miembros es de 5,1 personas (véase el cuadro 4).

---

33 Uno de los *Kaa Iya* o dueños del monte es *Yande Yarí*, que es el puestero o guardián de los peces. En la cosmovisión guaraní, él habita los bañados de Isoso y abre sus puertas en tiempos de lluvia, compensando así la dieta isoseña, pobre en proteínas y carbohidratos.

Cuadro 4
Población estimada del Isoso

Distrito	Comunidades	Habitantes	Varones	Mujeres	Número de familias	Miembros por hogar
Isoso	25	8.878	4.462	4.416	1.724	5,1

Fuente: INE 2004.

La densidad poblacional en el distrito Isoso es de 0,45 habitantes por km^2, en una superficie de 19.562 km^2, equivalentes a 1.956.243 hectáreas (Gobierno Municipal de Charagua 2002: 57).

2.3 Breve descripción de las comunidades seleccionadas

Isiporenda: ("el lugar donde hay bejucos") fue fundada a mediados de la década de 1920, desde las cercanías de San Antonio del Parapetí. Es la frontera y primera comunidad del Isoso, representando por ello la transición entre el mundo isoseño guaraní y el mundo *karai*, ya que esta comunidad se encuentra rodeada por gente de Charagua (que aún tiene sus puestos ganaderos), y también por los menonitas, que fundaron la colonia Durango en 1995. Su población actual es de 535 habitantes.

Esta interrelación permanente con "el otro" expone a Isiporenda a muchas influencias culturales diferentes, que implican ventajas y desventajas. Ventajas en tanto se mejora el sistema de riego[34] y la tecnología agroproductiva, y desventajas en cuanto a lo económico y social, pues se reeditan las condiciones de patronazgo a las que fueron sometidos los guaraníes en gran parte del siglo XX.

La Brecha: esta localidad —actual capital del Isoso— nació en 1959, cuando un turbión del río Parapetí arrasó la comunidad de Guirayoasa, obligando a sus comunarios a trasladarse hasta "Buen Retiro", en el cruce del camino principal con "La Brecha de Saipurú". Precisamente

34 Isiporenda y Karaparí son las comunidades más fértiles del Isoso, tanto por el sistema de riego como por el abundante flujo de agua proveniente del río Parapetí, que dura aproximadamente 4 ó 5 meses.

de esa característica topográfica nace el nombre de La Brecha. Esta comunidad adquiere relevancia por otro hecho importante ocurrido en 1959: el traslado del capitán grande Bonifacio Barrientos Iyambae, de la comunidad de Tamachindi a La Brecha, que se convierte a partir de esa fecha en el centro político del Isoso.

En 1985, La Brecha es elevada al rango de "central escolar" del núcleo del Centro Isoso, que abarca desde Ibasiriri hasta Cuarirenda. Goza también de un sistema de alumbrado público a diesel, un hospital de primer nivel, una casa campesina, la sede de la Capitanía, un centro artesanal y un internado (Combès 1999: 89). Su población actual es de 1.800 habitantes.

Tamachindi: ("lo que suena") se erige a la orilla derecha del río Parapetí, con el nombre de *Ochinini*, "lo que suena", ya que según la tradición, existía en el lugar plata enterrada en una tinaja, que sonaba con el flujo del agua del río.

Esta comunidad se traslada a su actual ubicación en 1937, fecha en la que se crea su primera escuela. Dos años más tarde, se incorpora a dicha comunidad el "capitán grande", Bonifacio Barrientos Iyambae, comenzando así su época de oro, ya que Tamachindi pasa a ser la sede de las asambleas de capitanes y a partir de 1942 la central escolar de toda la zona. En 1947 Tamachindi consigue, junto a las comunidades de Guirayoasa e Ibasiriri, su título de propiedad colectiva de la tierra, y al mismo tiempo se construía la segunda escuela de la comunidad. En 1957 se funda también la primera iglesia evangélica de la comunidad.

En 1959, problemas entre Bonifacio Barrientos y varios comunarios de Tamachindi provocan el traslado del capitán grande a La Brecha, marcando así su fin como capital política del Isoso. Su población actual es de 525 habitantes (Combès 1999: 93).

2.4 Organización social y política de las *tentaretas*

> La lengua, el nacer y vivir en un mismo lugar, el que nuestra familia pertenezca al pueblo isoseño y tenga historia, nos hace una gran familia, a la que siempre tratamos con respeto (ASa *[i]*, TCam, junio de 2006).

Todas las sociedades humanas necesitan de una estructura para existir y perdurar biológica y culturalmente en el tiempo. El pueblo isoseño guaraní no es la excepción a esta regla, pues su institución fundamental es la familia extensa, base sobre la cual reposa la organización económica y socio-política menor (*tenta*[35] o comunidad), así como la principal organización económica y socio-política (la Capitanía del Alto y Bajo Isoso CABI[36]). Ambas organizaciones se encuentran supeditadas, a su vez, a la *Yemboatí Guasú* o Asamblea General, que es la reunión de todos los habitantes y estantes del territorio del pueblo isoseño guaraní.

Ninguna de estas instancias sociales, políticas y económicas escapa a la influencia de la familia extensa, que alcanza no solo dimensiones comunitarias, sino también intercomunitarias, interdepartamentales e interestatales[37], reforzando a través del sistema de visitas los lazos de parentesco, el sistema de alianzas interfamiliares, y también los conflictos entre los miembros, que crean y recrean a su vez redes de opinión y de oposición a la autoridad, así como la identidad y territorialidad isoseña (TCam, junio de 2006).

Este sistema de alianzas socio-políticas y económicas de las familias isoseñas se apoya en tres pilares fundamentales: la autonomía familiar, una estructura horizontal de toma de decisiones y el control social.

2.4.1 La autonomía familiar

En efecto, los núcleos familiares que conforman las comunidades isoseñas están dispersos en un territorio amplio, del cual extraen en parte su sustento. Delcio Moreno lo describe así:

35 La *tenta* es el conjunto de familias que habitan un mismo lugar o espacio, al que se denomina comunidad o *tenta* en guaraní.

36 La Capitanía del Alto y Bajo Isoso o CABI aglutina al conjunto de comunidades o *tentaretas* del pueblo isoseño guaraní.

37 La familia extensa emerge de las condicionantes bélicas (Guerra del Chaco) y económicas (migraciones temporales a las zafras cruceña y argentina) en que se ve inmerso el pueblo isoseño guaraní, por las acciones estatales de conquista y reconquista de los "territorios indígenas libres". Estas acciones les permiten solamente asegurar la supervivencia física del grupo, impidiendo su cualificación productiva y educativa desde lo propio.
Se suman a estas condicionantes los matrimonios interétnicos, entre isoseños y *ava*, entre isoseños y simba, entre isoseños y mestizos, no sólo bolivianos, sino también guaraníes paraguayos y argentinos.

> La autonomía la tiene cada familia; tienen la disponibilidad de planificar su tiempo, de disponer de su tiempo, ir a cazar, a su chaco, en el tiempo que ellos vean, eso está dentro de las atribuciones y competencias de cada familia. Si eso lo convertimos a la comunidad, las autoridades y el pueblo planifican pues concertadamente y que nadie esté en contra de nada, que todo esté en armonía y que todos estén contentos. Autonomía siempre la hemos tenido; nunca la hemos perdido [...] Otro ejemplo, la justicia comunitaria, ahí somos autónomos, no interviene la justicia *karai* [...] por otro lado, podemos ver la libre elección de los capitanes, ellos deciden cuándo van a elegir o a quién van a elegir [...] Al final parece que con el término autonomía algo nuevo está queriendo implantarse, pero la autonomía ya surge de cada familia y de cada comunidad (DMo *[i]*).

Esta dispersión territorial de las familias extensas determina a su vez la autonomía de cada grupo familiar y de cada comunidad, ya que las decisiones familiares y comunitarias de autosubsistencia, proyectos productivos, beneficios educativos, etc., son decisiones tomadas localmente y no por alguien que esté por encima de las comunidades:

> Me opongo a que Darío [Darío Yandureza, capitán del Alto Isoso] sea el único que firme los convenios con las instituciones de afuera, nos quita atribuciones. Nosotros como capitanes comunales también tenemos que mantener nuestra independencia (Capitán de Kopere Guasú, hermano del capitán zonal, TCam, junio de 2006).

Comentarios como éste son reiterados entre los comunarios de base y las autoridades comunales e intercomunales, y evidencian un celo por su autonomía familiar, comunitaria y étnica, que no es otra cosa que la defensa de su "modo de ser" y de las libertades relacionadas.

2.4.2 La estructura horizontal de la toma de decisiones

La horizontalidad en cuanto a la participación y toma de decisiones de los individuos y las familias isoseñas está garantizada por la *Yemboati Guasú*[38], que permite el acceso irrestricto a sus miembros, tanto hombres como mujeres, autoridades comunales o zonales, con el propósito de facilitar decisiones de tipo colectivo, consensuadas

---

38 *Yemboatí Guasú* debe traducirse como la Gran Asamblea del pueblo isoseño.

previamente entre sus miembros en cuantas reuniones hayan sido necesarias para obtener la unanimidad.

Si el consenso es improbable, difícilmente se insiste en una decisión que pueda provocar rupturas o sentar las bases para un resentimiento permanente en el interior de la comunidad, algo inconcebible dentro de su "manera de ser", ya que culturalmente se alienta la unidad del pueblo para asegurar su reproducción y supervivencia física, por las condicionantes históricas y económicas ya explicadas.

2.4.3 El control social en acción

A las estructuras organizativas de tipo horizontal y a las autonomías familiares/comunitarias se añade el control social, que regula y armoniza los intereses y divergencias familiares y comunitarias, no sólo de los isoseños, sino también de aquellos *karai* que habitan en su territorio. Este control social actúa a través de tres modalidades principales: las charlas o habladurías, los comentarios ridiculizantes y las amenazas legales.

Las *charlas o habladurías* cumplen una doble función. En primer lugar, desalentar la tolerancia frente a conductas que se aparten de la tradición guaraní, y a la vez penalizar la apertura excesiva a los contactos con los "*karai* investigadores o técnicos", y a las influencias externas en general:

> No se va a enojar, joven, pero vamos a decir que el regalo que nos dio, nos lo ha traído nuestro hijo, porque la gente de aquí charla (presidente de la junta escolar de Ibasiriri, junio de 2006).

En segundo lugar, esta forma de control social tiene la función de consensuar la necesidad del cambio,

> Tanta y tanta plata invertida en el Isoso, encima nos venimos a enterar de que el Capitán Grande ha vendido unos terrenos de la TCO a un grupo de *collas* por Karaparí; por eso tenemos que intentar cambiar el manejo de la CABI, tenemos que hacer como antes hacía el Boni Viejo... (maestro isoseño guaraní de Yapiroa, TCam, 26 de mayo de 2006).

Pero, como en este comentario, también puede cumplir la función de crear solidaridad y cooperación en torno a su grupo político que

trata de recuperar los valores y principios de las antiguas autoridades[39]. Las habladurías entran en juego en diferentes ámbitos de la vida del pueblo isoseño, como por ejemplo los conflictos interfamiliares o la interrelación con los *karai*, pero sobre todo en las disputas de carácter político dentro del pueblo isoseño. Adicionalmente, las charlas o habladurías son una alternativa a la violencia física, refuerzan las alianzas interfamiliares, los papeles de los individuos y sobre todo se confirman las jerarquías, porque en última instancia no importa tanto su contenido, sino "la realización del encuentro", que facilita la difusión de la información y la socialización de los más jóvenes.

Los comentarios ridiculizantes y la prohibición de hablar son la segunda forma de control social, especialmente utilizada en la vida social y política de los isoseños. Los comentarios exageran los defectos reales o inventados del sujeto, al punto de obligarlo a automarginarse de las instancias de decisión colectivas del pueblo isoseño:

> El dirigente es un padre para su pueblo. Los hijos no le pueden decir al padre lo que hay que hacer. Si él me pregunta, entonces yo le digo. Si me invita a las reuniones, yo voy y hablo. Pero él no me va a invitar. Conoce mis ideas, y dice que quiero revolucionar. "Subversivo", así me llama (Mefalopulos 1999: 78).

> Si Boni me invita, voy a la Asamblea; si no, no voy (Víctor Sánchez, isoseño).

Ambos testimonios muestran la automarginación de las víctimas de los comentarios ridiculizantes de las autoridades comunales o la autoridad étnica del pueblo isoseño guaraní (capitán grande). Esta automarginación es una forma de protesta silenciosa muy usual en los espacios oficiales de decisión colectiva de dicho pueblo. Ambos invocan la misma condición para abandonar su automarginación política: la invitación de la autoridad comunal o étnica, que implica un reconocimiento de su "saber y el poder de su palabra" en beneficio de la comunidad. Mientras no reciba la invitación, el individuo tiene prohibido hablar en las asambleas y, dado que el manejo de la palabra (*ñee* en guaraní) es fundamental en la vida del isoseño, esto equivale a desconocer su "ser, su saber y su poder":

---

39 Los principios y valores a los que se hace referencia son: unidad, armonía, cooperación y beneficio para todas las familias que integran el pueblo isoseño.

> A mí las autoridades me prohibieron hablar, por eso me vigilan cuando hablo con usted, jovencito (Róger Durán, comunario de Isiporenda).

El recurso a las *amenazas legales*, la tercera forma de control social, está reservado a una cúpula de autoridades isoseñas, por lo cual no puede clasificarse como una forma de control social propiamente dicha. Su ejercicio supone el conocimiento de la normatividad del mundo *karai*, lo que facilita el abuso de autoridad apoyado precisamente en el desconocimiento de la mayoría del pueblo isoseño respecto de ese mundo ajeno. Para Víctor Moreno, de La Brecha:

> La lucha por cambiar a Boni Chico comenzó cuando él lo amenazo al papá de Alonso Sánchez y a sus hermanos de meterlos a la cárcel. Él ese rato se paró y recién dijo que le iba a llevar la contra aunque lo metan *pa'* la cárcel (VMo *[i]*).

Al mismo tiempo, debemos señalar que este tipo de amenazas casi nunca se concreta en demandas o querellas jurídicas, pues en la mayoría de los casos inhiben a los sujetos y provocan su automarginación. Así, las autonomías familiares, su estructura horizontal y las diferentes formas de control social/dirigencial constituyen las principales matrices diferenciadoras del pueblo isoseño guaraní con respecto a la organización y la lógica del Estado boliviano.

Pero si el sostén de la organización social y política del pueblo isoseño es la familia extensa, ¿quién tiene el poder en su sociedad? Ante esta pregunta, y refiriéndose a las sociedades indígenas de América del Sur, Clastres (1977: 115) afirma que: "... No se debe preguntar: '¿Quién es su jefe?', sino: '¿Quién entre ustedes es el que habla?'. 'Señor de las palabras': así llaman muchos a su jefe".

La sociedad isoseña no es la excepción a esta regla y asigna un papel prioritario a la palabra que se asocia indisolublemente con la organización social local. En ese sentido, el pueblo isoseño considera que su lengua el guaraní o *ñee*[40] es de origen divino y el hombre que maneja bien la lengua guaraní recibió un don divino de los principios

40 El término *ñee* tiene diferentes acepciones en castellano: "palabra", "lengua", "idioma", "voz".

eternos, llamados *tumpas*. De ahí que los tres principales actores de la organización social isoseña —el capitán (*mburuvicha*), el dueño de la palabra (*ñee iya*) y el dueño del conocimiento (*arakua iya*)— fundan su poder en el conocimiento del "arte y don de la palabra", pues en el documento de la FAO, Mefalopulos (1999: 53) señala:

> La gente nacida y criada en una cultura letrada no puede percibir la intensidad de la palabra hablada. En la civilización oral, la palabra deriva de un contexto de comportamiento. La lengua oral se canta, se baila, tiene un ritmo; viene de los cuerpos sudados por el trabajo o el juego; tiene una calidad táctil que se puede tocar, que se puede oler. Activa todos los sentidos de quienes participan en el proceso de comunicación.

Pero ¿cuáles son las cualidades que debe tener el jefe indígena? Las cualidades tradicionales, modernas y cristianas que debe tener el *mburuvicha guasu* o jefe grande, pueden ser resumidas de la siguiente manera:

- Debe ocupar un lugar importante en las relaciones de las familias extensas isoseñas. Es necesario que su autoridad goce de un reconocimiento amplio, y éste debe ser ratificado por su familia y por otras en relación con ella. Un habitante de La Brecha, refiriéndose al anterior *mburuvicha guasu*, nos deja el siguiente testimonio:

> Kuaraia Guasú nos aconsejaba, nos decía que tenemos que amarnos, entre todos. Trataba de que no hubiera conflictos en la comunidad. Era un gran *ñee iya*... él trabajaba con nosotros juntos en el chaco... Y ahí nos aconsejaba: "Tienen que seguir trabajando, no hay que perder nuestras costumbres, tenemos que amar a nuestra tierra y a nuestra gente [...]" (Mefalopulos 1999: 63).

- También debe ser un buen orador, porque el poder del jefe indígena es el "poder de la palabra" y no "el poder de la fuerza e imposición". La capacidad para aconsejar, defender la tierra y resolver conflictos son características fundamentales del líder indígena:

> La oratoria es un importante atributo del *mburuvisa* de la comunidad también. Aquellos jefes que han mantenido su posición por muchos años, dan charlas entusiastas animando a la gente a trabajar para el

bien de la comunidad y a vivir en armonía, sin hacerle daño a nadie. Un *mburuvisa* puede dar una charla enérgica con la cual quiere empujar sus ideas o guiar a los comunarios a aceptar un proyecto particular. Sin embargo, los mecanismos de presión son sutiles. Podría haber insistencia, pero nunca hay amenazas. De todos modos, al rechazar los comunarios una idea, el *mburuvisa* no insistirá más (Hirsch, cit. en Mefalopulos 1999: 64).

- Debe saber trabajar y tener autoridad en el campo económico. Un jefe que no sabe organizar los trabajos de grupo y escoger las tierras para cultivar no es considerado un buen líder:

Mi única política es: pico, machete y hacha. Pico para sembrar lo que sirve, machete para limpiar el camino de los problemas y hacha para cortar lo que no sirve (Bonifacio Barrientos Iyambae, citado por VMo *[i]*).

El capitán tiene que ser como un padre, tiene que saber distribuir entre todos por igual, los frutos de las inversiones, como de todo proyecto que haya para su pueblo, todo como manda la Biblia (oficial del Registro Civil de Tamachindi, entrevistado en junio de 2006).

- El jefe tiene que aceptar el control de su grupo. Un jefe que no cumple con sus funciones es destituido y, si no quiere dejar el cargo, es abandonado por la gente:

Boni Viejo siempre nos consultaba. Me acuerdo que una vez el *gringo* Riester solito nomás pasaba de Ibasiriri por aquí. Una vez fue a hablar con nuestro jefe (Boni) y le dijo que él podía buscar cómo comprar un camioncito para que la comunidad venda chivas y que lo autorice. Boni le dijo que no podía autorizarlo, pero que convocaría al pueblo para ver si aprobaban o no. Así fue, y llamó a reunión de las comunidades y decidieron aprobar la idea de comprar un camioncito para vender las chivas en Santa Cruz, y así Boni aprobó esto pero con la aprobación del pueblo, o sea con consenso... (ASa *[i]*, TCam, 17 de junio de 2006).

El capitán grande tiene que ser alguien que siempre consulte a la gente, que reúna al pueblo, pedir permiso, avisar, tiene que ser corajudo y fuerte..., no tiene que ser borracho, ni mujeriego, porque si no la gente lo va a criticar... "¿Cómo vos podés criticarme que soy mujeriego si vos [lo] sos?", le diría (EzS *[i]*).

- Pero tal vez la cualidad más importante es la de ser transmisor o interlocutor válido entre el mundo *karai* y su pueblo, hecho por el cual debe manejar los símbolos e idiomas de ambas culturas, asegurando así su posición de intermediario cultural, a partir del manejo de la información, y la información es poder. Vicente Moreno lo expresa así:

  Unos dos días antes nos vamos a juntar entre los capitanes y los asesores y vamos a decidir a quién apoyar en las elecciones, para que el pueblo sepa por quién votar (ViM *[i]*).

En fin, el capitán debe ser capaz de cumplir con las obligaciones de:

> Representar a la CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso) en todos los actos públicos y privados, como también proponer proyectos, convenios con instituciones internacionales y nacionales, suscribir contratos del personal técnico de apoyo a la capitanía, con el visto bueno de la misma (Estatuto de la CABI, cap. IV, art. 18; y Reglamento de la CABI, cap. III, art. 10).

Todas estas características dan como resultado una figura de autoridad diferente a las del mundo occidental, pues el *mburuvicha* o capitán no ejerce un verdadero control dentro del grupo; sino que éste se controla a sí mismo y sólo delega algunas funciones, como la representación externa, que es poco controlada por el grupo.

2.5 Entre la innovación y la tradición: una ruptura en la organización social y política isoseña

> Cada pueblo tiene su gobierno, nosotros tenemos *mburuvicha, paye* y *mburuvicha guasú*. Este es un gobierno que nos cuida. Allá Bolivia tiene otro gobierno que cuida no más para ellos (Riester 1998: 36).

No hace mucho, todas las familias guaraníes isoseñas hubieran respaldado esta afirmación, pero hoy la organización social y política isoseña ha sufrido transformaciones como consecuencia de decisiones colectivas o individuales, que los isoseños, dependiendo de su edad, de su jerarquía, de su visión y de su experiencia directa, pueden calificar como acertadas o desacertadas.

2.5.1 El *mburuvicha* comunal

Una de estas transformaciones del espectro socio-político isoseño recae en la figura de los *mburuvicha* comunales[41], pues los criterios para su elección se han ido modificando. Según Luis Ortiz, de la comunidad de Tamachindi:

> Capitán de comunidad puede ser cualquiera que viva en la comunidad... (LOr *[i]*).

Nunca fue prerrequisito pertenecer a una familia de líderes, pero la pertenencia influye favorablemente en su elección, por la garantía de honestidad o de apego a los principios y valores culturales del pueblo isoseño. Con referencia al conflicto de liderazgo del *mburuvicha guasu* Boni Chico, tenemos las siguientes palabras:

> El capitán de aquí [de Tamachindi] es primo del Boni; es Barrientos y le ha quitado su apoyo, porque quiere que se maneje como manejaba Boni Viejo (LOr *[i]*).

Sin embargo, su elección es anual y puede recaer en cualquier miembro de la comunidad que demuestre actividad en favor de la misma y que además reúna el consenso para su elección, influyendo en dicho consenso la red de alianzas familiares e interfamiliares en el ámbito de la comunidad.

Una vez asumido el cargo, el capitán se encarga de hacer respetar la autonomía comunitaria y las autonomías familiares, así como de resolver conflictos en el grupo, suscribir convenios con instituciones estatales, privadas y organizaciones no gubernamentales, sin necesidad de consulta o aprobación de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso ni de la propia *Yemboatí Guasu* isoseña (Asamblea General del Pueblo Isoceño). Este aspecto es la principal diferencia respecto del pasado inmediato, ya que el capitán grande era el único encargado de suscribir convenios de ayuda con las instituciones mencionadas (Mefalopulos 1999: 18-19).

---

41 La figura del *mburuvicha* o capitán comunal debe ser entendida como el encargado que vela por la autonomía familiar y del grupo comunitario que vive en un espacio territorial determinado.

2.5.2 El *ipaye*: el intermediario entre el mundo espiritual y material

El intermediario entre el mundo cósmico/espiritual (*tumpa* y *kaa iya*) y el mundo material era el *ipaye*[42], quien tenía al *imbaekua*[43] como antítesis y complemento a su autoridad y su poder. El primero cumplía una función importante en las relaciones sociales y económicas de su pueblo, ya que solía impedir con su "gran fumar" las sequías, las plagas o cualquier otro tipo de mal operado por los *imbaekua*. Gracias a este conocimiento del mundo cósmico espiritual, que le permitía manejar el mundo material, el *ipaye* era respetado y convocado por el pueblo isoseño, por el capitán grande y las demás autoridades comunales del Isoso.

En la actualidad, las plagas son combatidas con nada, o cuando los recursos existen, con pesticidas; las sequías son el pan de cada día, algunas veces mitigadas con proyectos de riego; y el "gran fumar" se ha convertido en la "gran fumada" de las ONG que desarrollan sus actividades en el Isoso. De igual forma, la consulta de los capitanes comunales y del capitán grande para con los *ipayes*, en busca del preciado "consejo" ya no existe o suele darse en tan contadas ocasiones que no representan la norma, sino la excepción. Según Miguel Cuéllar, antiguo *ipaye* Jubisa de Aguarati:

> La CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso) ya no coordina con nosotros los *ipayes*, ahora a los capitanes poco les importa lo que sepamos los *ipayes*, ya no hay consulta, ya no preguntan, ya no les importan las costumbres, ya no les interesa nada... (MCu *[i]*).

Para muchos, esta pérdida de los valores culturales fue provocada por una decisión del capitán grande Bonifacio Barrientos Cuéllar, al haber autorizado el ingreso de la Iglesia Cristiana Evangélica Coreana en el año 1998. Desconocemos los motivos e intenciones de esta decisión, pero los resultados que ella propició fueron:

---

42 Los *ipayes* son curanderos que pueden conjurar las fuerzas o principios eternos del bien y del mal.

43 Los *imbaekuas* son brujos que solamente conjuran las fuerzas o principios eternos del mal.

- Reevangelizar a su pueblo.
- Dividir internamente a su pueblo entre católicos, anglicanos y evangélicos coreanos.
- Provocar la pérdida de los valores culturales espirituales y, por ende, un mayor distanciamiento de sus líderes *ipayes*.

Cuando todas estas causas confluyen, nos encontramos ante un pueblo desorientado, incapaz de dar soluciones para sí en lo colectivo y por tanto presa fácil de manipulación por parte de los *karai* y, en algunos casos, hasta de sus propios líderes. Los ejemplos abundan, pero el caso más representativo de este fenómeno es el pueblo ayoreo, en el que la figura de sus chamanes desapareció, a causa de la evangelización de las iglesias cristianas evangélicas y es que en el corto plazo, el chamán fue suplantado por el pastor y las respuestas al mundo material y sobrenatural que brindaba el chamán fueron reemplazadas por las ideas de un paraíso sin tierra y las consignas de un mundo sobrenatural que sólo pide resignación, neutralizando así el protagonismo propio.

2.5.3 Hacia una reinterpretación del papel histórico de la figura del *mburuvicha guasu*

Tradicionalmente, el *mburuvicha guasu* era elegido por sucesión hereditaria, a partir de relaciones de parentesco y de linaje. En ese sentido, los *Iyambae* Barrientos jugaron un papel fundamental en la historia del pueblo isoseño guaraní. Pero, así como toda dinastía tiene un principio, también tiene un final, pues a raíz de las decisiones acertadas y desacertadas de Boni Chico, muchos de los ex capitanes comunales —*arakua iyas* y *ñee iyas*— del tiempo de Bonifacio Barrientos Iyambae (padre) han puesto en tela de juicio la legitimidad histórica de la sucesión hereditaria *por sangre*, creando una nueva corriente de opinión en la que el "gran fumar" de los *ipayes*, los sueños de los ancianos, el contacto con los *iyas* y la aceptación final del pueblo son los actores soberanos que convalidan la elección definitiva del capitán grande. Como dice Vicente Moreno, ex consejero de Boni Viejo:

> Al *mburuvicha guasu*, los *ipayes*, los ancianos fumando, lo elegían; nunca era así de padre a hijo. Se tenía consideración por la familia, por el padre, pero al final eran los ancianos (*payes*) y el pueblo que lo elegía, siempre consultando con los *iyas* (ViM *[i]*).

Es imposible determinar con certeza la influencia de esa corriente de opinión, pero el fin está claro: el cambio de las estructuras políticas del Isoso:

Boni Viejo no quería que su hijo sea capitán, al final aceptó. Hizo un testamento con una condición, que el capitán nunca tenía que meterse en política; si lo hacía, había que cambiarlo. Al final su testamento se perdió, ¿dónde habrá quedado el papel?... (LOr *[i]*).

Boni Viejo no quería, y tampoco su madre, [ella] decía: "cómo mi hijo va a ser Capitán si todavía es joven y medio borracho, no tiene la experiencia..., va a dejar su trabajo de promotor de salud, no es bueno que sea el Capitán". Al final, Cecilio Gómez y Víctor Vaca (que Boni viejo quería que uno de ellos fuera capitán) insistieron tanto en que el apellido Barrientos tiene que levantarse, porque la Biblia así lo dice, que Boni viejo aceptó y dijo: "está bien que él sea, pero tengan cuidado, no dejen que su hijo conozca la política, ni profunda ni superficialmente", que si lo hacía había que cambiarlo, pero nos olvidamos de hacer un documento que decía que después de 5 años lo íbamos a evaluar, como también el hecho de que no tenía que meterse en política (Vicente Moreno, La Brecha).

Cuando el Boni iba a morir, nos llamó a los consejeros. Yo le dije: "como en la Biblia tiene que ser, David recibió de Saúl la corona para ser rey, por eso tu hijo tiene que ser capitán" [...] Al final aceptó, "pero que nunca se meta en política. La única política que yo conozco es la pala y el pico..." (Darío Ñandureza, capitán del Alto Isoso).

Todos estos testimonios coinciden en los siguientes puntos principales:

- Bonifacio Barrientos Iyambae no deseaba que su hijo fuera Capitán, porque no contaba con la experiencia requerida para ser autoridad.
- La elección de Bonifacio Barrientos Cuéllar (Boni Chico) recayó en los consejeros de Bonifacio Barrientos Iyambae (Boni Viejo). Estos consejeros se polarizaron en dos corrientes de opinión:
- Unos (los capitanes y consejeros *iyambae*) que propugnaban la forma de elección tradicional de capitanes con mayor experiencia.
- Los otros (capitanes evangélico-cristianos) que sostenían que la forma de sucesión del capitán debía ser como establecía la Biblia, de padre a hijo.

- Al final triunfan los segundos, provocando la automarginación de los primeros de todas las instancias formales de decisión (la prohibición de incursionar en política fue la única condición que se le impuso a Boni Chico), ensanchando así la brecha intergeneracional entre los isoseños.

En síntesis, todos estos argumentos buscan la *reapropiación* de las estructuras sociales y políticas por parte del pueblo isoseño, que las percibe como secuestradas por los técnicos *karai:* "El Boni, ya no decide nada en el Isoso, es el Castillo y ese otro gringo..." (informante anónimo, comunidad de La Brecha, TCam, 19 de junio de 2006).

Este intento de reapropiación de las estructuras políticas isoseñas plasma en la práctica una propuesta que reorganizaría las relaciones intracomunitarias, intercomunitarias, interétnicas e interestatales del Isoso, tratando de rescatar así su soberanía (*iyambae*) secuestrada por sus propios miembros, pero sin excluirlos, pues forman parte de la familia isoseña.

Cuadro 5
Propuesta de reorganización política del pueblo isoseño

Organización política actual	Nueva organización política
Yemboatí Isoseña (Asamblea General Isoseño guaraní)	Yemboatí Isoseña (Asamblea General Isoseña)
Mburuvicha guasu (Capitanía de Alto y Bajo Isoso)	El cargo de Capitán grande del Alto y Bajo Isoso sería eliminado por las razones argumentadas líneas arriba.
Capitanes segundos del Alto y Bajo Isoso	Consejo Comunal de Capitanes del Alto y Bajo Isoso (CCCABI).
Consejo de Capitanes del Alto y Bajo Isoso (representan a 24 comunidades del Isoso).	Se crea la Capitanía del Alto Isoso (CAI). Se crea la Capitanía del Bajo Isoso (CBI). Subsecuentemente los brazos operativos de lo que hoy es la CABI serían evaluados por cada capitanía zonal, para determinar su viabilidad o no, y así proceder a su reingeniería.

Continúa en la página siguiente

Cuadro 5 *(continuación)*
Propuesta de reorganización política del pueblo isoseño

Organización política actual	Nueva organización política
Comentario.- Estatutariamente, la organización política isoseña centraliza un sinnúmero de atribuciones de carácter representativo, ejecutivo y operativo en la figura del Capitán Grande. En contrapartida, esta autoridad no asume obligaciones estatutarias de peso, con relación a su pueblo, dejando así el camino libre para "el abuso de autoridad".	**Comentario.-** Esta nueva propuesta hace desaparecer la figura del Capitán Grande, creando paralelamente un Consejo Comunal de Capitanes del Alto y Bajo Isoso, pertenecientes a sus 24 comunidades, quienes desempeñarían una suerte de cuerpo consultivo, dejando a los mburuvicha zonales (alto o bajo) la calidad de cuerpo ejecutivo de las resoluciones tomadas por el consejo de capitanes comunales del alto y bajo Isoso. En síntesis, la reapropiación de la organización política isoseña por parte del pueblo en su conjunto, evitando la concentración del poder en una sola persona, es el objetivo fundamental de este grupo.

Fuente: elaboración propia.

Desarrollaremos la visión y percepción del pueblo isoseño acerca de las autonomías indígenas a partir de este contexto social y político.

3. El pueblo kallawaya[44]: de campesinos a originarios, de oprimidos a liberados

En el comienzo de los tiempos, había una mujer sola, al haber su hombre muerto. Fecundada por el Sol, esta mujer tiene un hijo, que es sacrificado por su hermano Pachacamac (la noche) dando origen a las plantas alimenticias.

De nuevo la mujer-madre es fecundada y nace Vichama (el día) que, imitando a su padre se echa a andar por el mundo dejando a la madre abandonada. Aprovechando su ausencia, Pachacamac sacrifica a la madre, que ya es vieja, partiéndola en trocitos.

Al regresar Vichama reconstruye a la mujer y la resucita. Enojado, busca castigar el crimen cometido contra ella. Pachacamac se sumerge en el

44 Véase mapa 3.

mar y Vichama vuelca su ira contra los hombres de su pueblo, asolando el valle y convirtiéndolos en piedras... (Rostworowski 2001: 54).

En este mito, la *Pachamama* no tiene nombre, es sólo la madre, que ocupa el lugar central. La vida y la muerte giran alrededor de ella. La dualidad se nos muestra aquí en su versión originaria femenino (Tierra)-masculino (Sol), y luego noche (Pachacamac) y día (Vichama). La dinámica de la dualidad se vuelve sacrificial; los seres mueren para que renazcan sus opuestos. El hijo del Sol es su opuesto, la oscuridad nocturna; de la muerte del primogénito provienen los frutos que dan vida a los humanos y animales. La noche, el día y la misma tierra mueren uno para el otro.

Estos mitos antiguos nos indican que en algún momento las estructuras jerárquicas en los Andes no eran la clave del ordenamiento de lo real, sino las alternancias de la dualidad. Finalmente la *enseñanza* en la ira de Vichama: los humanos y todos los seres vivos deben cuidar a la "madre tierra". Si no lo hacen, ésta se convierte en desierto y ellos en piedras (Rostworowski 2001).

3.1 Los kallawayas a través de la historia

Mucho de lo que se conoce de la región se debe a cronistas como Felipe Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega. Sus escritos nos permiten entender cuáles eran las funciones que los kallawayas desempeñaban en el Cusco, así como los privilegios de que gozaban en el incanato. Estos privilegios se atribuyen a tres causas:

- El señorío kallawaya se convirtió en la mejor ruta de ingreso hacia las tierras bajas de los Andes. Así, kallawayas e incas establecieron una alianza pacífica de penetración a través de sus tierras lo que les permitió una relación de privilegios y favores.
- Esta integración territorial implicaba tener un control sobre las tierras, la producción y sobre las rutas de intermediación conocidas para la obtención no sólo de productos agrícolas, metales y textiles, sino también, y principalmente, para acceder a artículos ceremoniales (alucinógenos, colorantes rituales, así como hierbas y otros productos medicinales).

- Sus prácticas médico-curativas les granjearon diversos privilegios ante los incas. Los kallawayas eran considerados como médicos reservados exclusivamente a la atención de los reyes y la nobleza.

En la Colonia, a raíz del arbitrario ordenamiento territorial impuesto por los españoles, el territorio kallawaya quedó dividido en dos jurisdicciones; la mitad superior llamada "Hatun Calabaya" vino a depender de la jurisdicción del Cusco para conformar la provincia de Carabaya en el dominio peruano, mientras que la mitad inferior, llamada "Calabaya la chica", quedó en la jurisdicción de la ciudad de La Paz y pasó a integrar la provincia de Larecaja[45]. Tras el padrón de 1775, esta última se subdividió para formar una tercera región: los yungas de Calabaya, que se extienden desde los yungas de Pelechuco hasta los yungas de Carijana.

Paralelamente, la región kallawaya se ve sometida a una serie de cambios administrativos: nuevas jurisdicciones, establecimiento de reducciones, etc. De esta manera, las unidades familiares kallawayas quedaron repartidas en diferentes jurisdicciones que bajo ningún criterio coincidían con las unidades tradicionales que se habían mantenido durante la época prehispánica.

En este mismo periodo, los conquistadores rechazan el conocimiento ancestral de los kallawayas "por estar reñido con la religión y las buenas costumbres". Al respecto, el cronista Polo de Ondegardo (citado en Saignes 1983) califica las prácticas kallawayas como "fuera de todo orden" y surgidas de la ignorancia y la hechicería. Esto representa una situación adversa para los kallawayas, que tuvieron que ir restringiendo paulatinamente sus ámbitos de acción en desmedro del estatus alcanzado durante el imperio incaico.

Por un lado, tenemos un rechazo "oficial" a las prácticas kallawayas, pero, por otro lado, los kallawayas encuentran mecanismos para ir introduciéndose en el nuevo orden colonial, lo cual les permite continuar con su actividad, a pesar del profundo impacto

---

45 Saignes 1983.

de la situación económica, social y política sobre su espacio territorial, sus mecanismos de intermediación y viajes y, por supuesto, sobre ellos mismos.

Con el advenimiento de la República se sucedieron varios hechos de gran impacto en la región, sobre todo el cuestionamiento de los conocimientos médico kallawayas y la implantación paralela de otra concepción de salud y enfermedad, ajena a los pueblos andinos, que además se imponía por la vía de la educación occidental. Con este fin, el Estado crea las principales universidades nacionales, lo que para el pueblo kallawaya significó la "invisibilización de su saber y poder médico", marginándolo "tanto del ser, como del conocimiento" en Bolivia.

3.1.1 Los kallawayas en torno a su propia historia

Después de este breve examen de la historia documentada del pueblo kallawaya, vale la pena presentar algunas opiniones que reflejan parte de la memoria colectiva de este pueblo. Debemos advertir previamente que las citas fueron tomadas tanto del proyecto Araucaria que se desarrolla en la zona, como de nuestro taller de validación realizado en la ciudad de Cochabamba.

3.1.1.1 El periodo preincaico

> Antes Curva era el pueblo de los *chullpas*, luego se asentaron los incas y posteriormente los españoles. Existen callejones subterráneos en [...] estos antiguos asentamientos (Araucaria 2004: 31).

La cita anterior permite dos interesantes conclusiones: primero, que los kallawayas identifican a los *chullpas* como los primeros pobladores de la región, y en segundo lugar, que reconstruyen genealógicamente sus nexos con esos antiguos habitantes. Pero esta identificación no se limita al aspecto bio-genealógico e histórico, sino que implica también los aspectos educativos y organizativos actuales, demostrando nuevamente la complementariedad entre el pasado y el presente, las estrategias y los saberes acumulados a lo largo del tiempo.

3.1.1.2 El periodo incaico

Del amplio periodo de ocupación inca, quedan algunas narraciones:

> El Inca tenía dos hijos y cuando se murió les dio herencia igual a sus hijos. Los dos pelearon por el bolsón, y uno se enojó y se llevó los remedios. Al llegar al Perú, botó el bolsón con remedios al lago (Araucaria 2004).

Más que al inca cusqueño, esta expresión hace referencia a las constantes pugnas que existieron entre los *kurakas* kallawayas para hacerse con el poder efectivo y simbólico de la región, tanto en la época incaica como en la colonial. Peleas que sin duda fragmentaron la unidad de la región, provocando el distanciamiento pasado y presente de los *ayllus* de la provincia Bautista Saavedra. Este mismo relato trata de vincular el conocimiento kallawaya a la ancestralidad preincaica e incaica:

> Con la caída de Huáscar, sus seguidores se refugiaron en la región de Curva y Lagunillas; los de Atahuallpa en Chari, Inca Roca, Chajaya y Canlaya (Araucaria 2004: 31).

Esta cita nos describe la aplicación de las alianzas políticas del pueblo kallawaya en relación a otros pueblos y a los grandes señores incas, a fin de asegurar su subsistencia, independientemente de las facciones que resultasen victoriosas o derrotadas en el conflicto.

3.1.1.3 El periodo colonial y republicano

La actividad minera extractiva causó grandes tribulaciones para los habitantes de la zona durante la Colonia, sobre todo por las condiciones de trabajo y porque debían trasladarse a las tierras altas donde están las minas. Las dos citas siguientes se refieren directamente a esa situación:

> Todo Sunchullí era minas, los españoles [se lo] llevaron todo (Araucaria 2004: 32).

> Desde antes era Sunchullí. Vivían españoles, mucho abusaban. Cuatro personas llegaron del cuartel se dieron cuenta de [los] abusos, y de aquí se levantaron y se retiraron los españoles y los *mistis* (mestizos) hacia Charazani (*ibíd.*).

Las relaciones entre indígenas y españolas estuvieron históricamente mediatizadas por los abusos de los colonizadores y la institución de la *mit'a*, un sistema obligatorio de prestación de servicios gratuitos para la explotación minera impuesta por los españoles a las comunidades indígenas. Esta visión, que transita entre el abuso y la sublevación, entre la opresión y la necesidad de liberación, marca las épocas colonial y republicana como las más nefastas de su historia:

> El antiguo nombre de Charazani era *Zärä Chraxra* (chacra de maíz), no era un lugar habitado sino solamente de cultivos. Cuando llegaron los españoles colonizaron un lugar que está frente a Niño Korin, los *mistis* vinieron de Perú; ese lugar está abandonado. De ahí se fueron a todo lado, a todas las comunidades, de ahí se vinieron aquí a hacer sus casas, otros se han ido a Curva. Los de Curva no son originarios, ahora ellos se dicen kallawayas, más originario es Amarete, Kaata[46], Chullina, después Chari (Araucaria 2004: 33).

Tanto durante la Colonia como durante la República se fundaron nuevos pueblos en los que españoles, criollos y mestizos asentaron sus instituciones políticas y jurídicas de corte represivo. De forma íntimamente conectada a este proceso se establecieron las haciendas, que deterioraron la unidad socio-cultural y productiva de los habitantes originarios, alterando su tradicional patrón de acceso a la tierra. Esta estructura perduró casi intacta hasta la Reforma Agraria de 1953:

> En Curva ya no hay hacendados y vecinos criollos, esas familias han desaparecido. Por ejemplo: los Rodas, Torres, Peñalosa, Miranda y Bustillos, que antes eran los que dominaban aquí. Algunas de estas familias se fueron a Charazani, Escoma y Pelechuco. Curva es una población más antigua que Charazani (*ibíd.*).

Con la Reforma Agraria se da la reconquista de las tierras por parte de las distintas poblaciones originarias de la región kallawaya, que,

46 Santa Rosa de *Kaata*, comunidad a 7 km al oeste de Charazani, provincia Bautista Saavedra. El topónimo significa "lugar de tierra salada" en quechua.

tras expulsar a sus enemigos históricos, reimplantan el régimen del *ayllu* en las ex haciendas.

3.2 Descripción geográfica y político-administrativa de la región kallawaya

El pueblo kallawaya habita dentro de los límites de la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz. Esta provincia se caracteriza por un relieve montañoso con presencia de numerosos nevados que forman la cadena de Apolobamba, parte de la cordillera oriental de los Andes. Entre sus picos más altos están el Chaupi o Chompo Orko (6.044 metros sobre el nivel del mar), el Pilomani Kunka (5.920 msnm), el Cololo (5.915 msnm) y el Akamani (5.848 msnm). En esta zona montañosa que se extiende al norte del río Camata se hallan los lagos glaciales más grandes de Bolivia, como el Suches, el Cololo y la laguna Kellu, así como una planicie pantanosa a 4.300 msnm, con extensos pastos naturales en la región de Ulla Ulla (Araucaria 2004: 15).

La provincia Bautista Saavedra se ha visto afectada por un largo proceso de emigración, estimándose que la población ha decrecido en un 64% en los últimos 25 años. El siguiente cuadro muestra las proyecciones poblacionales de la misma.

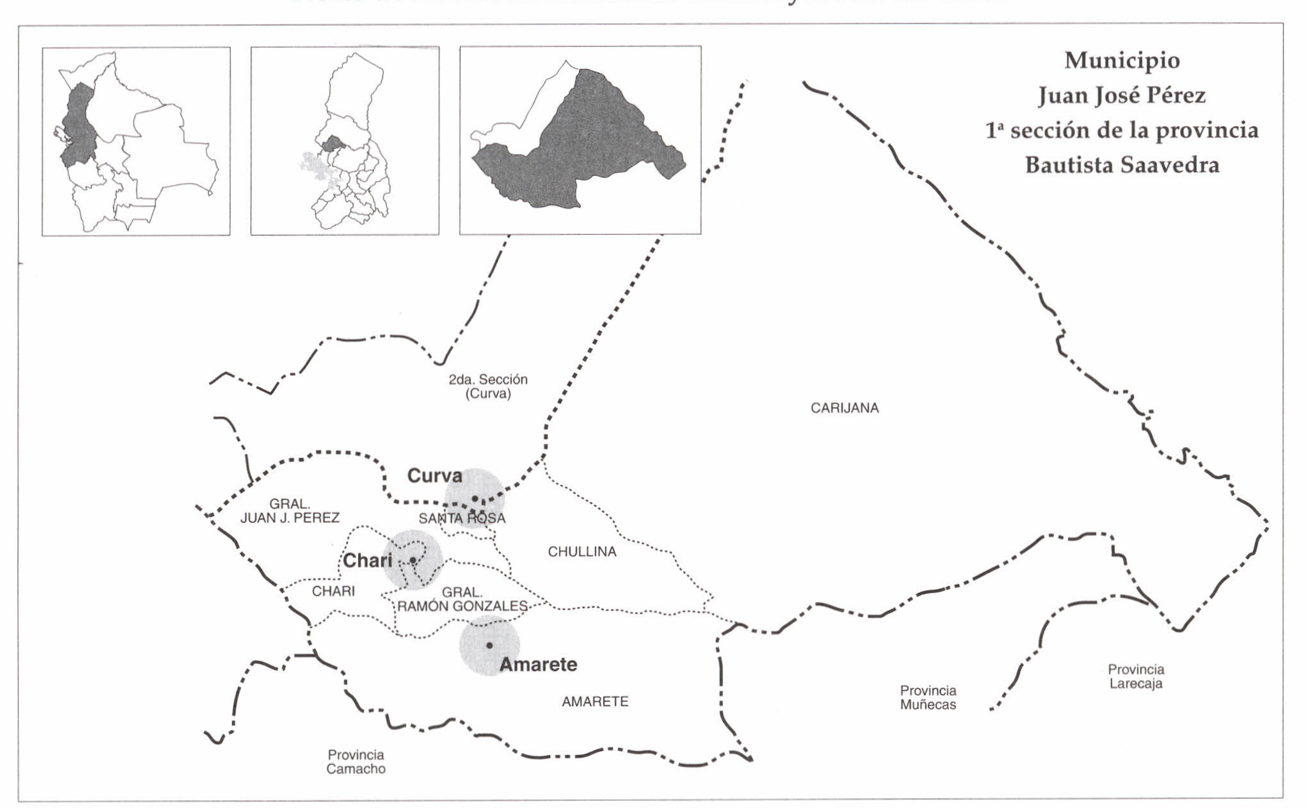
Cuadro 6
Proyecciones de población de la provincia Bautista Saavedra

Población	2006	2007	2008
Total	12.525	12.614	12.698
Hombres	6.400	6.448	6.492
Mujeres	6.125	6.166	6.206

Fuente: INE 2004.

Esta provincia tiene dos secciones municipales. El nombre oficial de la primera sección municipal es Villa Juan José Pérez, pero se la conoce con el nombre de Charazani, y cuenta con una población de 9.859 personas.

Mapa 3
Norte de La Paz: comunidades kallawayas seleccionadas



Fuente: adaptado de INE - PNUD, 2005.

Cuadro 7
Proyecciones de población para el municipio de Charazani

Población	2005	2006	2007	2008
Total	9.841	9.859	9.872	9.883
Hombres	5.063	5.068	5.069	5.068
Mujeres	4.778	4.791	4.803	4.815

Fuente: INE 2004.

La segunda sección municipal es San Pedro de Curva, y cuenta con 2.666 habitantes.

Cuadro 8
Proyecciones de población para el municipio de Curva

Población	2005	2006	2007	2008
Total	2.596	2.666	2.742	2.815
Hombres	1.287	1.332	1.379	1.424
Mujeres	1.309	1.334	1.363	1.391

Fuente: INE 2004.

De acuerdo a la actual distribución territorial de la provincia, la primera sección comprende siete cantones: Juan José Pérez (Charazani), Chari, Gral. Ramón Gonzáles (Chajaya), Amarete, San Miguel (Chullina) y Carijana; la segunda sección consta de ocho cantones: Curva, Lagunillas, Camsaya[47], Kapna[48], Puli, Kaalaya, Taypi Cañuma[49] y Upinhuaya. Sobre esta estructura territorial se observó que en la actualidad los límites "étnicos" de la cultura kallawaya se restringen sorprendentemente a los de la provincia Bautista Saavedra. Numerosos ríos atraviesan la zona, como el Suches y el Camata, tributarios de la

47 *Camsaya*: Comunidad perteneciente la sección municipal de Curva.

48 *Kapna, Capna*: comunidad y sección comunal de Curva. Su nombre proviene (probablemente) del quechua: *qapana*.

49 *Taypi Cañuma*: comunidad asentada en el extremo occidental de la provincia Bautista Saavedra, entre los 4.000 y los 4.800 msnm aproximadamente. Su significado es "Cañuma del centro" y equivale a la denominación de una zona de transición entre los valles de altura y la puna altoandina.

cuenca amazónica. La vertiente oriental de la cordillera presenta, en sus diferentes niveles, desde pastizales de altura aptos para la cría de ganado (camélidos) hasta especies arbóreas de finísimas maderas.

A lo largo de las épocas incaica, colonial y republicana, la división político-administrativa de la región kallawaya ha experimentado sucesivas modificaciones que afectaron a los habitantes de la región y a las estructuras sociales, culturales y económicas.

3.3 Relaciones intraétnicas del pueblo kallawaya

Los núcleos de residencia de los kallawayas más reconocidos en la región, además de San Pedro de Curva, son Chajaya, Santa Rosa de Kaata, Chari, Niño Korin, Inka Roca, Lagunillas y Wata Wata. Existen asentamientos kallawayas también en Lunlaya, Upinhuaya, Quiabaya, Chullina y Kaalaya, pero Curva tiene una innegable primacía al respecto (Araucaria 2004: 18).

En cuanto a los aspectos socio-culturales, es necesario referirse a las características lingüísticas de la región kallawaya, inscrita en la provincia Saavedra. En la zona se pueden diferenciar grupos de habla quechua, aymara, castellano-quechua y puquina, por lo que se observa diversos tipos de relaciones intraétnicas entre los grupos culturales que habitan en ella. Esta situación no es el resultado de un pasado inmediato, sino que se hallaba establecida en la época de los "señoríos" locales que practicaban el control vertical de un máximo de pisos ecológicos, y que se mantuvo, adaptándose a lo largo del tiempo. Actualmente, esta diversidad étnica repercute en otras esferas como la organización. Por un lado, y pese al impacto que pudiera tener la diferencia cultural en relación a los mecanismos de organización y articulación de la zona, todavía existe un criterio de aceptación y respeto interétnico; y por otro, existe efectivamente un proceso reivindicativo de las identidades a partir de la recuperación del idioma, de su ritualidad; en síntesis, de su "querer, saber, hacer y poder, como pueblos".

Pero, a todo esto, ¿qué se entiende por kallawaya? El origen de la palabra kallawaya todavía es incierto, pese a que muchas investigaciones se preocuparon por intentar explicar su origen. Las corrientes son diversas, así como lo son las interpretaciones; sin embargo, la dis-

cusión se plantea fundamentalmente en torno a dos líneas. La primera descansa sobre un criterio lingüístico y la segunda hace referencia a una apreciación etnohistórica. Finalmente, en el momento de definir la etimología de la palabra las líneas confluyen.

El término 'kallawaya' puede ser de origen quechua, aymara o puquina. En quechua, los kallawayas son "los que llevan la medicina en los hombros", mientras que en aymara corresponde a la expresión de "irse de su pueblo":

> Nosotros también somos quechua [...] kallawayas [...] viene de origen aymara, kallawayas viene de *qulla waya*; nosotros somos médicos naturales, es el sabio que cura las enfermedades, *yachay minchay*: "saber de todos nosotros" (participantes de la zona kallawaya en TVal).

En lengua puquina se trata de una acción: kallawayas serían "hacedores". Lo más probable es que la denominación kallawaya provenga de los aymaras o quechuas que observaban a los habitantes de una región determinada con hábitos migratorios temporales que transitan periódicamente por las comunidades ofreciendo sus servicios de medicina tradicional.

En lo que se refiere a la dinámica espacial de los kallawayas, tres aspectos llaman la atención:

- la extensión del territorio que cubrían y aún cubren en sus travesías
- la reducida extensión de su territorio de procedencia
- la actual reivindicación de la provincia Bautista Saavedra como delimitación de identidad socio-política.

3.4 Organización social del pueblo kallawaya, sus relaciones de parentesco y alianza

La familia kallawaya es monogámica y se halla inmersa en una sociedad patriarcal que se combina por lo general con el principio de complementariedad de ambos sexos (visión andina) más que con su relación jerárquica (visión occidental). En este sentido, los roles familiares están claramente definidos, tanto para la mujer como para el hombre y así se asumen desde la niñez (observación de campo).

Los patrones de asentamiento de la familia observados en la región kallawaya no han variado significativamente y se presentan como rasgos comunes de la estructura social andina. Las reglas de la familia kallawaya son rígidas y en ella se observa un profundo respeto entre hijos y padres y de estos últimos entre sí. Actualmente, en la zona kallawaya la línea genealógica se determina por los matrimonios, los cuales mantienen rasgos endogámicos, un rasgo común a todos los grupos socioculturales, sean de valle o de altura. Así, las unidades familiares se establecen de acuerdo a este patrón, estrechamente relacionados con las posibilidades de la tenencia y uso de la tierra. Sin embargo, las nuevas condiciones que limitan el acceso familiar a las tierras, la creciente carencia de éstas, además de otros factores colaterales, determinan un viraje de la preferencia de residencia virilocal hacia la residencia neolocal[50]. La residencia neolocal está aumentando a medida que jóvenes parejas ocupan tierras no cultivadas en condición de colonos.

En la cultura andina se concede gran importancia al matrimonio, no sólo en el sentido biológico, sino también en el político. Hasta que un joven no se case, no es "persona" (*jaqi* en aymara, *runa* en quechua), en el sentido de ser reconocido como miembro pleno de la comunidad. Sólo cuando se establece como pareja está habilitado para ocupar cargos políticos, administrativos o rituales. El matrimonio supone la adquisición de una suerte de "mayoría de edad" y se espera que todos los individuos alcancen este estatus. En el caso especifico de los kallawayas, este largo proceso incluye el *warmi suwakuy* (una especie de rapto con el consentimiento de la mujer), al que le sigue la *qonqoñara* (ceremonia de perdón, en la que la pareja hace una petición de disculpas ante sus padres por el rapto). Entonces, con el consentimiento de los padres, la pareja inicia el *sirwinakuy* o convivencia. La pareja se consolida con el "matrimonio legal", forma en que se conoce el matrimonio previa realización de la ceremonia de petición de mano o *mañaqa*.

---

50 Residencia en la vivienda del esposo (virilocalidad) y acceso a tierras "nuevas", externas a la propiedad inicial de los padres del novio o de la novia, generalmente fuera de la comunidad de origen (neolocalidad).

Una vez que el matrimonio se ha consolidado, la pareja accede a la *sayañas* en las distintas *qhapanas* (parcelas comunitarias de cultivo). Este acceso está sujeto a la aprobación por parte de la asamblea comunal. Conforme el matrimonio se va consolidando y aparecen los hijos, también va contrayendo responsabilidades en el quehacer de la comunidad. Aquí es importante señalar que los sucesivos cargos son asumidos por la pareja de esposos, no exclusivamente por el varón, que representa el papel de cabeza de familia. Las decisiones son tomadas por la pareja, tanto en lo concerniente a los asuntos domésticos como a los asuntos políticos/públicos.

3.4.1 Entre el *ayllu* y la comunidad

Se puede considerar como punto de partida ineludible para el análisis de la estructura organizativa tradicional andina el hecho de que las unidades familiares carecían y carecen de la mano de obra suficiente para enfrentar el problema de la subsistencia. De ahí la importancia de recurrir a la ayuda de otras familias, lo que da lugar al establecimiento de lazos de cooperación y solidaridad mutua. En este marco surgió y se institucionalizó lo que hoy se conoce como *ayllu*.

Sin embargo, ni las comunidades ni el *ayllu* tradicional son unidades de producción en primera instancia. El *ayllu* se asemeja a una gran familia cuyos miembros cumplen determinadas tareas para asegurar su supervivencia, pero el factor que los une sustancialmente es su condición de pertenecía a una identidad común. Los rasgos que caracterizan al *ayllu* son:

- la pertenencia a un antepasado común, ya sea por descendencia real o simbólica (tal es el caso de los padrinos), y no sólo por pertenecer a espacios comunes separados por linderos
- el acceso a distintos pisos ecológicos
- la complejidad organizativa basada en un sistema dual.

La importancia de la estructura de parcialidades en la comunidad no reside tanto en sus características clasificatorias de rango, sino más bien como una forma de control y de equilibrio. La representación espacial andina plantea cuatro niveles dicotómicos más o menos simultáneos:

- En términos cosmológicos, de espacio-tiempo de arriba o supramundo (*hanaq pacha*) frente al espacio-tiempo de abajo o inframundo (*ukhu pacha*).
- En términos ecológicos y microclimáticos, pues el sector de arriba supone tierras de mayor altitud y por tanto más frías, mientras que el sector de abajo representa un espacio ubicado en un lugar más bajo y de clima menos riguroso; el cerro o cumbre (*urqu*) por una parte, y el valle y vertiente de agua (*uma*) por otra parte.
- En términos de oposición macho-hembra, *urqu* tiene atributos masculinos, y *uma* femeninos.

Más allá de estas consideraciones sobre la constitución y origen del *ayllu*, vale la pena mencionar que, de acuerdo a documentos del siglo XVIII, la región kallawaya estaba conformada por ocho *ayllus*. Con la implantación del régimen colonial y la expansión de las haciendas, el nombre de '*ayllus*' empezó a ser sustituido por el de 'comunidad'. La reforma agraria de 1953 propició la conversión de la identidad indígena a la condición de clase campesina y, con ella, la conversión de la gran propiedad agraria en parcelaria.

3.4.2 La organización kallawaya premoderna, moderna y posmoderna

Al hablar de "premodernidad", "modernidad" y "posmodernidad" organizativa se engloban los cambios acaecidos desde la Reforma Agraria. Antes de 1953, los mecanismos de organización eran "premodernos" porque los campesinos indígenas carecían del derecho al voto y estaban sometidos a un régimen de servidumbre gratuita en favor de los propietarios de las haciendas, mestizos y criollos, régimen conocido con el nombre de pongueaje.

La Reforma Agraria de 1953 dio paso a un proceso de transformación "moderna", eliminando el pongueaje remanente. Los cambios se centraron en el acceso universal al voto y otras reformas que indudablemente implicaron una mejora de las condiciones de vida de los indígenas, pero también dejaron huellas en los mecanismos de organización tradicionales, promoviendo la propiedad individual de las tierras y el minifundio. Estos aspectos negativos explican la aparición, años más tarde, de un nuevo

discurso a favor del rescate de las nuevas culturas tradicionales, promovido por instituciones e ideólogos indigenistas.

Por otra parte, los cargos comunitarios aún se conciben como un servicio que el individuo presta a su comunidad o *ayllu*, asumiendo responsabilidades específicas tanto en lo político como en lo ceremonial. En tanto son un servicio, su carácter es obligatorio para todos los varones mayores de edad (los que son cabeza de familia), quienes adquieren cargos cada vez más prestigiosos a lo largo de un proceso de rotación estricta. Actualmente los jóvenes obtienen la condición de hombre adulto en el sentido más pleno sólo después de cumplir su servicio militar.

Así, las características y cualidades más apreciadas en un *jilaqata* son la capacidad de equilibrar un liderazgo y la autoridad, la aptitud para la negociación y el "saber escuchar, consultar y coordinar" en los casos complejos o que impliquen mayor responsabilidad.

3.5 Actividades productivas y economía

En las comunidades de valle de la provincia Bautista Saavedra se produce papa, oca, haba, maíz, trigo, cebada, arveja y otros cultivos en cantidades mínimas, la selección del producto y de la semilla está reservada exclusivamente a las mujeres.

En cuanto a la actividad pecuaria, se cría ganado bovino, camélido, ovino y otros menores, además de bestias de carga (caballos, burros y mulas). Debido a la escasez de tierras, se dispone de menor cantidad de animales que en las comunidades de altura. La crianza del ganado (mayor y menor) recae principalmente sobre las mujeres. Algunas actividades son compartidas entre el varón y la mujer; sin embargo, en general se advierte mayor carga de tareas sobre las mujeres. La compra de herramientas e insumos es una actividad privativa de los hombres.

Tanto las actividades de transformación como las de trueque son realizadas principalmente por las mujeres. Pocos productos se venden. Los bienes que se obtienen por producción y el trueque se orientan principalmente al autoconsumo. El chuño, la tunta y la *kaya* se utilizan para el trueque, las mujeres transforman el trigo en harina y luego elaboran pan para ofrecerlo en las ferias.

Capítulo III

Las autonomías indígenas desde la visión de los pueblos originarios

1. ¿Qué es la autonomía indígena desde la cosmovisión y cosmovivencia de cada pueblo?

1. 1 Significado de la autonomía en el Norte de Potosí

1.1.1 La autonomía como vivencia propia precolonial frente a las concepciones ajenas

> ... siempre los indígenas hemos sido autónomos desde más antes de la Colonia (E03 *[p]*).

La vigencia de la autonomía en los *ayllus* del Norte de Potosí —y específicamente de los pueblos Chayantaka y Phanakachi— se plantea a partir de la existencia del Qullasuyu, principalmente desde la existencia de estrategias de autosuficiencia alimentaria, tal como operaba a través del control vertical de pisos ecológicos, lo que Murra (1975) denomina "archipiélagos ecológicos". Aunque tanto la administración colonial como las constantes reformas territoriales aplicadas en la época republicana apuntaron a vulnerar esta forma de autonomía, la misma sigue vigente:

> Por la historia antes de la Colonia española existían nuestros padres, nuestros abuelos que eran aymaras y quechuas, con su territorio [...] del sur del Qullasuyu, con sus tres pisos ecológicos que eran *suni*, valle o yungas del oriente, y esto era que para su sobrevivencia iban siempre al valle de la puna así, pero ahora con la nación colonial o posteriormente con la fundación de la República [se ha dado] la cantonalización, la provincialización; se ha dividido todo el *ayllu* (E01 *[p]*).

> Hoy en día, el área dispersa vive autonómicamente porque tiene su propio gobierno en el *ayllu*, y también se subsiste en sí mismo, por ellos mismos, hacen el esfuerzo para la subsistencia familiar y en todo su trabajo (E10 *[p]*).

La corriente que sostiene la existencia de la autonomía desde antes de la Colonia no corresponde necesariamente a lo que en la actualidad se entiende por autonomía. Consideran que ahora no es pertinente discutir esta idea de autonomía; no es una opción, sino más bien una realidad:

> Para nosotros, la autonomía indígena no es algo principal porque de acuerdo a nuestras perspectivas nosotros ya vivimos en autonomía, y por tanto ỳa no es necesario organizar[la] ni tampoco acudir a las elecciones de las autonomías, porque ya [la] tenemos dentro del *ayllu*, dentro del municipio así también en los cabildos, comunidades (Gf2 *[p]*).

Para los pueblos Chayantaka y Phanakachi, la visión de las autonomías indígenas se plantea sobre la base de la comunidad, pues ahí se verifica la vivencia de la autonomía. La comunidad es el núcleo del *ayllu*, o sea el espacio donde las familias reproducen sus formas de ser, conocer y hacer. Allí es donde se da la reproducción de las dinámicas sociales propias, es decir, las normas, principios y costumbres ancestrales. Esta dinámica plantea una autonomía indígena comunitaria fundada en los principios y valores del *ayllu*:

> Tiene un enfoque mucho más comunitario. Las autonomías [indígenas] van dirigidas en función de que cada miembro de la comunidad se beneficie de manera mucho más específica. Bueno, esa es la visión de todos los indígenas; está en función de los principios y valores (E12 *[p]*).

Así, la noción de autonomía indígena está basada en la existencia de un sistema de gobierno propio que tiene fuerza y que conserva valores, normas y principios propios. En este sentido, las autonomías indígenas se plantean como un esquema contrapuesto a la idea de autonomía de Santa Cruz y de la denominada "Media Luna", que se difunde constantemente a través de los medios de comunicación. La idea de autonomía "desde los otros" es definida como un sistema de aislamiento departamental, de exclusión y separación:

> Estamos hablando de la autonomía indígena, que desde antes existe con sus propios valores y principios por tanto no corresponde el tipo de autonomía que están planteando los *cambas*, sino que para nosotros consiste en que haya la autodeterminación y no cerrar las fronteras como ellos, ya que la autonomía consiste en las formas de organización por nosotros propios lo cual existe desde hace mucho tiempo, sin embargo los hermanos *cambas* piensan de otra manera con ello no estamos de acuerdo (Gf2 *[p]*).
>
> ... los hermanos cruceños están pidiendo una autonomía con una idea diferente que nosotros, sino que es una visión separatista preparar la media luna de acuerdo a su poder; quieren ser dueños. Asimismo la intención es también cerrar y no dejar pasar a gente del Altiplano ya que a veces porque tenemos muy poca tierra nos vamos a trabajar a esas tierras. Sin embargo, su saber es derivación de nosotros, entonces la idea de autonomía no es propiamente de ellos (Gf2 *[p]*).
>
> La autonomía indígena nos conviene a todos, porque no es egoísta, como [la de] Santa Cruz, que solamente quiere para ellos la economía, todo. Las autonomías indígenas quieren distribuir para todos la economía nacional (E08 *[p]*).

Es evidente que el concepto de autonomías indígenas lleva consigo el rechazo al cierre de fronteras, planteando en contraposición apertura, inclusión e independencia, pero no en sentido excluyente. Al contrario, propone no cerrar la interrelación de espacios y pisos ecológicos, y por ende de grupos sociales. Este planteamiento también lleva implícita una redistribución económica en beneficio del común de la población:

> Sería una autonomía más desde la perspectiva incluyente, no habría esta exclusión, sino habría esta autonomía solidaria, ¿no?; viendo así, los tres pisos ecológicos como Qullasuyu (E01 *[p]*).

Además, se señala una interdependencia autonómica basada en la seguridad alimentaria y el intercambio de productos entre los pueblos y comunidades indígenas:

> Que haya una autonomía compartida solidaria entre distritos indígenas que se han conformado, porque existen otros distritos que son *ayllus*, pero no producen papa, los de valles producen maíz, otras frutas, entonces que haya ese hecho solidario y de compartimiento (E03 *[p]*).

En suma, podemos señalar que la concepción de autonomía indígena está ligada a un planteamiento que reivindica la forma de ser como comunidad/*ayllu* indígena, en función de sus propios valores y principios, proyectando apertura y diálogo con el otro, buscando la complementariedad entre sí.

1.1.2 La concepción de autonomía ligada a la reivindicación territorial como derecho de los pueblos indígenas originarios

En el diseño de las autonomías indígenas es necesario remitirse a la historia, ya que ésta fundamenta en sentido amplio los derechos de los indígenas en su condición de originarios, con derecho a un territorio y, por ende, a desarrollar una vida autonómica:

> La autonomía indígena va a rescatar todo eso; con las autonomías indígenas vamos a llegar a las ideas de Tupaq Katari, Zárate Willka, de nuestros líderes grandes. Esto [es lo que] ellos querían: la germinación de los pueblos indígenas, un gobierno indígena para indígenas. [...] Por eso planteamos la autonomía indígena para recuperar nuestra tierra, territorio, de los derechos indígenas (E08 *[p]*).

Así, no se plantea la etnoterritorialidad como una mera serie de derechos reclamados, sino que es algo que los pueblos indígenas viven a través de su forma de organización, de relacionarse, de usar y significar su espacio territorial, lo que nos lleva a la razón por la que se habla de territorio con mayor intensidad cuando se plantea autonomía (Toledo, cit. en Dávalos 2005: 93):

> Nosotros los de las tierras altas desde mucho tiempo estamos enraizados y somos dueños del territorio. [...] en todo caso, la autonomía actual es como un instrumento para hacer *sonsear* a la gente. Entonces se está en la autonomía desde los tatarabuelos, por tanto no es una nueva idea la cuestión de las autonomías (Gf2 *[p]*).

En este marco se inscribe una serie de movimientos que en las diferentes etapas de la historia reclaman el territorio a través de diferentes estrategias y que plantean ante todo obtener soberanía (como derecho) en cuanto al uso de su territorio y por ende de sus recursos naturales.

La idea de asegurar los recursos naturales dentro de la concepción de autonomía no se plantea sólo con un propósito objetivo, sino que está ligada a una visión de vida de los pueblos indígenas; está ligada a su cosmovisión, ya que en ella la tierra no es propiedad del individuo, sino que los individuos pertenecen al territorio, del que forman parte sin necesidad de dominar y explotar la tierra: el ser humano y el territorio interactúan en condiciones de igualdad. Esta visión del relacionamiento del individuo con el territorio señala además una forma diferente de entender y plantear el desarrollo en los pueblos indígenas, que no necesariamente supone un enfoque económico, sino más bien de conservación de una dinámica cultural, organizativa, jurídica y económica propia, como derecho que tiene todo pueblo indígena originario:

> Esta propuesta de autonomías indígenas nos va a llevar al desarrollo, también a los que plantean la autonomía indígena estamos devolviendo la soberanía al pueblo. Los pueblos indígenas somos un Estado [...] que ha sido olvidado y saqueado por otros, [y] las autonomías indígenas quieren devolvernos esa soberanía. Soberanía en todo sentido: político, social, jurídico, económico, de gobierno. Ahorita estamos gobernados por gente que ni siquiera son nuestro gobierno y nuestros gobiernos están olvidados como payasos... (E08 *[p]*).

1.1.3 El diseño de las autonomías indígenas desde la identidad cultural

Debemos reconocer que la configuración de un territorio lleva consigo la conformación de una cultura. Ésta se va reproduciendo y cambiando con el tiempo, va generando pautas de comportamiento, formas de organización, de educación, de uso y manejo del territorio y un sinfín de aspectos que permiten afirmar que los pueblos indígenas van construyendo autonomías:

> Para un desarrollo, para una autonomía indígena, primero es necesario recuperar los valores culturales de nuestros antepasados. Hasta ahora se han olvidado y tampoco [...] la enseñanza que existe [...] es adecuada como para manejar ese sentido moral. Entonces [...] se debe valorizar las técnicas [de nuestros] antepasadas, y compararlas con las técnicas que existen hoy en día, algunos que son negativos, algunos que son positivos ajustar. Las autonomías indígenas deben ser a través de los recursos naturales que tienen principalmente, y luego deben definir sus reproductivos más potenciales (E03 *[p]*).

Entonces, podemos señalar que la identidad cultural y la cultura propia de los pueblos indígenas propician la autonomía. En consecuencia, la autonomía es una construcción cultural, es una forma de vida propia de cada pueblo.

1.1.4 Las autonomías indígenas según la visión de "los otros"

En el diseño de las autonomías indígenas no debemos dejar de lado las percepciones que tienen "los otros". De acuerdo a la dinámica de asentamientos humanos en las minas, los que no son originarios del lugar se autoperciben como mestizos; en otros casos, los residentes de poblaciones concentradas se autodenominan como poblaciones civiles. En los *ayllus* Chayantaka y Phanakachi se visualiza esta convivencia con "los otros" en dos ámbitos específicos: la mina de Amayapampa y la población del municipio de Chayanta. Si bien estas poblaciones, especialmente las mineras, han sido consideradas históricamente como las dominantes o con mayor poder, actualmente se ven como minoritarias en estos pueblos. Precisamente por eso piden que se las tome en cuenta cuando se habla de las autonomías indígenas:

> Si las autoridades originarias no toman en cuenta el asentamiento de poblaciones civiles en el territorio de los *ayllus*, yo creo que [...] existiría una exclusión real [...] Está bien que se dé [la autonomía indígena], pero que [...] se tome en cuenta a las poblaciones civiles, a las ciudades grandes, a las ciudades intermedias y a los demás (E07 *[p]*).

Esta demanda de inclusión se limita a señalar un reconocimiento de los derechos del individuo en relación a su reclamo de poder asentarse en un territorio, pero desconoce los procesos históricos de lucha autonómica que han sostenido los habitantes originarios de estos pueblos, y se plantea además que con los procesos de formación de distritos indígenas es "suficiente": "si las cosas están bien con las autonomías indígenas, y no afecta derechos, obligaciones, privilegio de ninguna de las personas habitantes y estantes en los *ayllus* y las poblaciones civiles, yo creo que puede ser algo tal vez favorable" (E07 *[p]*).

Evidentemente no se debe descartar el hecho de que la presencia en esta región de grupos con diferentes identidades —en este caso grupos mestizos autoidentificados actualmente como minorías— suscita cierta

resistencia. Perciben como un peligro el proceso de reconstitución de los *ayllus* y su forma de gobierno, que actualmente son la mayoría. Señalan el riesgo de ser expulsados de las tierras que ocupan actualmente, y que constituyen su principal fuente de sustento económico y que por ende reivindican como un derecho individual. Es importante señalar que la autodefinición de identidad de los grupos que habitan en este territorio también forma parte del proceso de configuración y percepción autonómica. Frente a aquellas personas que se identifican como originarios (para los que existe plena predisposición hacia las autonomías indígenas) se presentan aquellos que se autoidentifican como poblaciones civiles y mestizas como se señala líneas arriba, que plantean una visión de autonomía regional, si bien se acepta la posibilidad de una autonomía indígena.

Esta realidad contextual en el Norte de Potosí nos hace reafirmar que "el fenómeno identitario 'depende del contexto', y por tanto es tan dinámico y cambiante como la trama social que cobra vida y significado" (Díaz Polanco, citado en Dávalos 2005: 53). Si analizamos la realidad del Norte de Potosí encontraremos que los grupos que en un pasado inmediato se consideraban como población mayoritaria y con mayor poder en Amayapampa, "ya no son mayorías, sino minorías con derechos individuales", pues la autodefinición ha cambiado debido a los procesos de reconstitución de los *ayllus* y las transformaciones coyunturales de la región.

Es necesario destacar, además, que esta presencia de identidades múltiples debe ser considerada en el marco de una visión autonómica indígena. Así, esta diversidad se constituye en una condición que facilita los encuentros, como también los conflictos, lo que posibilita ingresar en un proceso de complementación de distintas "formas de ser", que permite entender un proceso intercultural, que no solo se construye en armonía, sino también en conflicto[1] y que enriquece la posibilidad de discutir y visualizar el reconocimiento de la pluralidad nacional y su configuración a partir del planteamiento de las autonomías indígenas.

1 Es necesario entender que, desde la visión andina, el conflicto no siempre denota un aspecto negativo, sino la posibilidad de distintos puntos de vista, de distintas formas de ver la realidad, que ayudan a construir otra mejor.

1.1.5 Percepciones negativas sobre la autonomía indígena

El proceso de reflexión que aflora al plantear una autonomía indígena presupone un análisis de las posibilidades ante todo económicas y de visión de futuro. Si bien este no es el ámbito principal de nuestro estudio, debemos considerarlo en la percepción de las autonomías indígenas en tanto proyección de futuro y de la realidad actual:

> ... esa es la desventaja que tenemos para aceptar las autonomías. [...] otro aspecto de recursos naturales no renovables: ya han exportado bastantes toneladas a otros países y a través de eso también es beneficiada Cochabamba, Santa Cruz, y ahora ellos no quieren compartir las ganancias que obtienen de los recursos naturales, por ejemplo del petróleo [...] Entonces hay [autonomías] que tienen ventajas y [otras] desventajas (E03 *[p]*).

1.2 Significado de la autonomía en la región del Isoso

1.2.1 La autonomía isoseña: entre vivencias propias y conceptos ajenos

El relacionamiento cotidiano de los isoseños con los menonitas y los *karai*, junto a la emigración estacional que los lleva a la zafra cruceña, tarijeña y argentina, supuso que este pueblo se abriese a influencias externas, a conceptos ajenos y a costumbres extrañas. Como ya dijimos, los isoseños viven su propia forma de autonomía en la práctica, pero no están familiarizados con el término:

> Para muchos de mis hermanos isoseños la autonomía es un término extraño, algo nuevo, pero una vez explicado en nuestras propias palabras, nosotros los guaraníes entendemos que siempre hemos sido autónomos; no hablando, sino *en la práctica* (DMo *[i]*, TCam, junio y agosto de 2006).

Cuando se les pregunta qué entienden por autonomía, aflora la confusión conceptual al respecto, como evidencian las siguientes transcripciones de diálogos registrados en el curso de nuestra investigación:

—¿Qué es autonomía?

—¿Autonomía?, hmmm... ¡ah!: auto (= automóvil) + *ñomía* (= robar). Entonces, profe, es robar un auto... (taller con bachilleres de La Brecha, junio de 2006).

—¿Para qué sirve la autonomía? ¿A quiénes beneficia?

—Para engordar a unos cuantos riquillos. Nosotros queremos otras autonomías, las indígenas... Y no queremos policía o ejército, porque es *pa'* matarnos entre nosotros, no sirve la policía o ejército, aquí tenemos juez del trabajo, corregidor, etc. [...] De las autonomías departamentales unas cuantas cosas sirven, otras no [...], hay que ir componiendo las cosas (José Moreno Candia, comunidad La Brecha).

Estas preguntas y respuestas muestran ciertas realidades y percepciones históricas del "otro", como por ejemplo:

- Que el castellano es la lengua con la que se los engaña y se los explota en sus largas travesías hacia las zafras boliviana y argentina; con el castellano se niega su lengua, sus expresiones y por ende su sentido de vida y su forma de ser; y por último con el castellano se niega su derecho constitucional[2] a que los planes y proyectos nacionales que les incumben sean discutidos en su propia lengua, con sus propios símbolos étnico-culturales y, sobre todo, con su saber propio.
- Quienes ahora reclaman autonomía departamental son quienes tradicionalmente hablan el castellano; quienes ahora reclaman autonomía departamental son quienes los explotan y engañan, enriqueciéndose con el trabajo de los isoseños y dejándolos sumidos en la pobreza.
- Ante lo ajeno de los conceptos, lo extraño de las costumbres y la historia de injusticias, qué mejor propuesta que su misma organización tradicional, su justicia propia y su forma de ser y saber, que les permita adoptar lo ajeno y mejorarlo para hacerlo propio, proyectando su cosmovisión hacia los demás pueblos:

  Entonces, si nosotros queremos nuestra autonomía, nosotros mismos tenemos que hacer nuestra autonomía. Nosotros no queremos

2 El artículo 1 de la Constitución establece que Bolivia es pluricultural y multilingüe, otorgando a los indígenas el derecho a que las políticas estatales estén dirigidas en función de la pluriculturalidad y el multilingüismo declarado en la misma Constitución, y por tanto en la lengua y símbolos del pueblo isoseño.

> ser personajes que estén en reserva, en zoológico; no nos tienen que dar receta para salir adelante, sino tiene que salir de nosotros. Hay que hacer autonomía aquí en nuestro pueblo y después ver cómo lo están haciendo en Santa Cruz. Nosotros con nuestra propuesta y la de ellos llevar a la Asamblea Constituyente (RMo *[i]*).

Entonces, ¿cuál sería el término en lengua guaraní que nos permitiría comprender qué es autonomía desde la visión y concepción isoseña? En principio existen varias palabras guaraníes que expresan lo que es autonomía desde su concepción, ser y sentido de vida, como por ejemplo:

- *iyambae*, que quiere decir "guaraní sin dueño"
- *iyaambae*, que quiere decir "ser soberano" y viene de la concepción de un territorio soberano:

> Antes, los *iyambae* no dejaban entrar a su territorio a ninguna persona extraña sin previa consulta, y si entra tiene que ser días contadito. Acaban sus días de permiso, pues afuera... (DMo *[i]*).

Este *iyaambae* es la síntesis irreductible de todos los elementos de la forma de ser guaraní (*ñanderekoae*) y de todas las formas de ser de los distintos pueblos entrelazados entre sí (*ñanderekoaereta*), de manera que ningún otro pueblo puede romper ese vínculo, consolidando así la diversidad, la libertad y la soberanía en armonía.

Otra palabra guaraní equivalente a 'autonomía' y que además expresa una concepción más profunda de sí mismos y de "los otros" en interrelación e interdependencia es el *ñandereko*, concepto de alcances muy amplios que deja la posibilidad de una continua redefinición al entrar en contacto con nuevos contextos culturales, y también con nuevas exigencias del Estado, del mercado y de la globalización.

El *ñandereko* o "modo de ser" guaraní engloba diferentes elementos ideológicos y materiales de su cultura, concretamente:

- nuestra historia
- nuestra lengua
- nuestros pensamientos acerca del origen de las cosas

- nuestra cultura y la cultura de los otros
- nuestra territorio y la forma de administrarlo
- nuestra forma de organizarnos
- nuestra manera de cuidar la naturaleza y relacionarnos con ella
- nuestra forma de manejar los recursos naturales
- nuestra salud
- nuestra manera de cazar y pescar
- nuestra forma de sembrar y cosechar
- nuestros secretos
- nuestras normas y valores
- nuestra forma de amar
- nuestra música y nuestras fiestas
- nuestra forma de educarnos
- nuestro respeto y el respeto a los otros.

(NJu *[i]* y DMo *[i]*, TCam y TVal).

El modo de ser guaraní o *ñandereko* nos permite comprender que los elementos ideológicos y materiales de su cultura son múltiples y dinámicos, abiertos a la posibilidad de apropiación de lo ajeno y a la resignificación de lo propio. Según Roberto Moreno y Alonso Sánchez, *Ñandereko* tiene, a la vez, diferentes variantes y acepciones, como por ejemplo:

- *ñanderekoae*: "nuestra forma de vivencia, que además debe ser en armonía";
- *ñanderekorekae* o *ñanderekoaereta*: las formas de vivencia de los distintos pueblos y su existencia armónica (RMo *[i]* y ASa *[i]*).

Estas derivaciones lingüísticas de *ñandereko* corresponden a dos formas de interrelación social y política:

- El *ñanderekoae* muestra una forma de interrelación social y política intraétnica, cuya forma de ser perdura a través de la armonía del

pueblo isoseño y ésta a su vez pervive por medio de la unidad de todos los individuos, familias y comunidades que lo componen.

- El *ñanderekorekae* o *ñanderekoaereta* muestra una forma de interrelación social y política en la que impera la idea de la pluralidad de los pueblos en pos de la *yemboati*[3] *guasu* y *la armonía entre las partes*:

  > *Ñanderekoae*, nuestro modo de ser que engloba todo lo que está dentro de nuestra música, nuestra fiesta, todo lo que tenemos, diferentes vivencias o situación que se nos va a presentar. No existe armonía si no está en relación con los otros pueblos, porque si esto no sucede no vamos a poder encontrarnos con ellos (RMo *[i]*).

Es importante aclarar que ninguna de estas palabras significa segregación o rechazo al "otro"; al contrario, hablan de la diversidad de pueblos, del accionar conjunto de estos mismos pueblos, cada uno con sus propias formas de ser y de actuar. Lo mismo sucede con sus equivalentes lingüísticos:

- *teko-cabi*[4]: nuestra vivencia en armonía
- *tekoteko-cabireta*: diferentes formas de ser de los distintos pueblos conviviendo en armonía.

Este análisis de significado demuestra que la independencia y reivindicación de lo propio postulada por los pueblos indígenas no excluye ni cierra espacios de relación e interrelación entre las partes. Por el contrario, se trata de una independencia fundada en el respeto recíproco entre todos los pueblos o grupos sociales, que permite a su vez abrir espacios en condiciones igualitarias, para superar el desnivel de autoestima existente:

---

3 *Yemboatí*: encuentro; *guasú*: grande. Conjuncionadas ambas palabras guaraníes expresan el encuentro de todos los pueblos en una gran asamblea. En la dinámica organizativa de los pueblos indígenas y los sindicatos campesinos, la asamblea es la máxima instancia organizativa de decisión, donde las distintas partes intervienen en igualdad, paridad y representatividad.

4 La palabra guaraní *teko* significa 'vivencia', y *cabi* significa 'nuestra forma de ser en armonía'.

> El pueblo isoseño guaraní propone respeto para todos los grupos sociales, porque no podemos negar que habitamos este país y no podemos obviar eso; tenemos que entrar en eso de reconocernos todos, para eso tenemos el principio de los pueblos que es el respeto [...] estamos exigiendo las unidades territoriales indígenas, que es el *tenta guasu* [en] todo [el] territorio guaraní, que no haya esa división política del territorio guaraní, que nos ha separado en tres departamentos, que no haya esa división política implantada o impuesta por el Estado. La idea es poder abrir esos espacios y de crear un solo territorio, tomando en cuenta que hay otros grupos sociales habitando este territorio o este espacio; el Chaco, por ejemplo: Camiri, Villamontes, Yacuiba, Karaparí, Charagua, Hernando Siles, Gutiérrez, los que son áreas urbanas, y nosotros los respetamos. Para eso tenemos que crear dos tipos de autonomía: la urbana y la indígena, ambas están orientadas al manejo de los recursos... (DMo *[i]*).

Esa independencia basada en el respeto recíproco de todos los grupos sociales permite entrar en contacto con los demás como ser diferente, gozando de todos los derechos y prerrogativas de un ser humano. Este concepto de respeto y de colaboración entre las partes se encuentra claramente en las siguientes expresiones en lengua guaraní:

- *Ñanderekoaereta ñaimoa kuripeguara*: nuestras distintas formas de ser, previstas hacia futuro con armonía.
- *Ñanderekoaereta ñaimoarebe kuripeguara*: nuestras autonomías, previstas hacia futuro con armonía (RMo *[i]* y ASa *[i]*).

Todos estos enunciados contemplan la diversidad y el accionar conjunto entre los pueblos, con el propósito de neutralizar posiciones que asuman una supuesta superioridad propia, que destruiría las distintas formas de ser. A la vez, debemos comprender que ese *"actuar conjunto"* permite diseñar su mundo y sus autonomías sobre términos propios, pero en interrelación igualitaria con otros pueblos, clases sociales y espacios territoriales urbanos. Esto significa *partir del otro y de lo propio*, valorando lo que le pertenece al "otro", como lo que le pertenece a sí mismo, su *"ser diferente"*, pues *"las sociedades humanas no pueden ser definidas por sus ausencias sino por sus presencias"*, y al definirlo por sus presencias, se da un espacio para el protagonismo propio y para el protagonismo conjunto.

1.3 El significado de autonomía en la región kallawaya

1.3.1 La noción de autonomía entre los kallawayas

Históricamente, la relación de los médicos kallawayas con otros pueblos indígenas y no indígenas de América Central y del Sur se remonta a tiempos incaicos, coloniales y republicanos, facilitando así la construcción y reproducción de historias de relación y encuentro, de aprendizajes recíprocos, no sólo de concepciones de salud y enfermedad, sino también de tecnologías propias, lenguajes distintos e ideas compartidas. Es precisamente en estos últimos ámbitos donde se sitúa el término "autonomía", perteneciente a una lengua distinta, y que en su significado castellano no evoca un sentido para la vida y la supervivencia del pueblo.

El desconocimiento de esta realidad por acción u omisión provocó la formación de preconceptos, alineamientos étnicos y disputas de clase en torno a tal o cual propuesta, a la que ellos adscribían voluntariamente su simpatía y, en otros casos, su militancia. Estas percepciones pueden sintetizarse en tres tipos de actitudes de parte del pueblo kallawaya:

- *La positiva.* Es la percepción minoritaria y encuentra su base en los sueños de un progreso hasta ahora invisible a sus ojos:

  > Creo que las autonomías departamentales poco a poco van a ir beneficiando a las provincias..., al final cuál será nuestro destino, estar así abandonados en nuestra provincia, no tenemos nada como en otros lugares, ya no hay ni buenos terrenos. Siempre hemos terminado en la quiebra, por eso nos hemos tenido que ir al subtrópico (dirigente del subtrópico de la provincia Bautista Saavedra y comunario de Amarete, en Diario de Campo, 14 de julio de 2006).

  Precisamente en este "deseo resignado" se funda la aspiración colectiva de beneficio para su provincia, que se garantice su acceso a la tierra y manejo, porque su destino se encuentra indisolublemente ligado a la misma.

- *La escéptica.* Es una percepción significativa dentro del pueblo kallawaya y encuentra su base en las "promesas vacías de grandes proyectos sin ningún resultado" hechas por diversos caudillos de distintos pueblos a través de la historia:

> Y si los de Santa Cruz igual que los guaraníes quieren autonomía por el petróleo, que nos garantiza que quieran compartirlo (beneficios económicos) con nosotros (Marcelino Sakaka, secretario general de la Central Campesina de Kaata).

Éste es también el sentimiento de varias autoridades de la región kallawaya:

—Si tenemos autonomías provinciales, al gobierno no le va a importar de nosotros, ya no va a dar la poca plata que da... (autoridad de Huancarani).

—No, autonomías indígenas es lo que tenemos que tener [...] eso busca el instrumento político y el Evo (oficial del Registro Civil).

—Pero ahora no tenemos ni tierra, somos pobres, no nos convienen las autonomías indígenas (autoridad de Huato).

—No, más bien nos convienen las autonomías indígenas, vamos a tener plata con eso... (oficial del Registro Civil).

(Discusiones del Consejo de autoridades de Amarete, TCam, 20 de julio de 2006).

- *La negativa.* Percepción mayoritaria dentro del pueblo kallawaya, que encuentra su base en el conocimiento de su territorio y de los recursos naturales con los que cuenta:

> Ninguna [autonomía] es buena, [...] porque algunos departamentos o provincias indígenas tienen poca cantidad de recursos y otros departamentos o provincias indígenas tienen muchos recursos naturales (Iván Calancha, taller con jóvenes de 3º medio, Charazani).

En síntesis, este conjunto de percepciones nos permite comprender que la autonomía, la autodeterminación, al igual que todo proyecto y toda visión de Estado, debe ser difundida, apropiada y resignificada en los términos lingüísticos propios de cada pueblo indígena, de acuerdo a sus formas ancestrales y modernas de relacionamiento intracomunitario e intercomunitario. Esta constante metodológica permitirá construir espacios de relacionamiento compartido en los que las ideas, las acciones y las visiones se orienten hacia la consolidación de un Estado plurinacional e intercultural.

Analizaremos a continuación las ideas de autodeterminación y las concepciones de autonomía del pueblo kallawaya a partir de estas premisas metodológicas y sobre la base de sus expresiones lingüísticas.

1.3.2 La autonomía: una expresión del querer, del saber, del hacer y del poder del pueblo kallawaya

La realidad del pueblo kallawaya presenta una gran riqueza por su diversidad de lenguas, pisos ecológicos, organización socio-política y especialidades colectivas de las comunidades y *ayllus* de la provincia Bautista Saavedra que conforman la región kallawaya del departamento de La Paz.

Estas microrealidades visibles internamente e invisibles desde el punto de vista externo complejizan de tal forma la discusión, el consenso y la articulación étnica, que a veces terminan por fragmentar a su pueblo, pero a menudo lo fortalecen aún más. Es precisamente dentro de estas fortalezas donde se ubica el concepto de autonomía del pueblo kallawaya, que articula cuatro dimensiones:

- el querer (*munay*)
- el pensar que da lugar al saber (*t'ukuriy-yachay*)
- el hacer (*ruway*)
- la reunión-unión en la que se manifiesta el poder (*qutuchakuy-atiy*).

1.3.2.1 El *munayninchiq* o dimensión del querer

En esta dimensión la autonomía se expresa como una manifestación del querer del pueblo kallawaya, su voluntad para hacer algo o su decisión para actuar por algo, ya sea en el ámbito intracomunitario, interétnico o en la interacción con la institucionalidad del Estado. El *munayninchiq* significa "nuestro querer" (participantes de la zona kallawaya en TVal).

Debemos comentar de paso que estas expresiones y conceptos guardan una similitud asombrosa con el término jurídico legal de 'consentimiento', que en este caso no sólo se aplica en lo individual,

sino también en lo colectivo, tanto de la comunidad como del *ayllu* y del sindicato que congrega a todos los *ayllus* de la región.

1.3.2.2 El *t'ukuriy-yachay* o dimensión del pensar que da lugar al saber

Ambas dimensiones dan lugar al pensamiento, al análisis y la reflexión, paso previo para la obtención del saber o conocimiento.

T'ukuriy	*Yachay*
Pensar	Saber
Analizar	Sabiduría
Reflexionar	Conocimiento

(Participantes de la zona kallawaya, en TVal.)

Esta reflexión o análisis se centra sobre las formas, beneficios o perjuicios de cualquier iniciativa o proyecto que busque transformar los espacios comunales, distritales y provinciales de este pueblo-nación emergente.

Para dicho análisis se recurre a la voz de los *yachaq* o *amauta*[5], que pueden ser jóvenes o ancianos, con estudios universitarios o profesores de la universidad de la experiencia, con magníficas relaciones con el mundo de los *q'aras* y *mistis*, o por el contrario tratan de aislar a su comunidad de dichas relaciones. Así, con todas sus virtudes y defectos, sus habilidades e incapacidades se aseguran un papel protagónico en la organización social, aunque no estén incluidos dentro de ella en el ámbito comunitario, central o regional.

1.3.2.3 El *ruway* o dimensión del hacer

En dicho encuentro para el análisis y la reflexión, el consenso es una norma que tiene como objetivo impedir la fragmentación de la "unidad de voluntades" individuales y colectivas de su pueblo, para afrontar la dimensión del:

Ruway	***Ruwana***
Hacer	Trabajar colectivamente

(Participantes de la zona kallawaya, en TVal.)

5 En quechua, el *yachaq* o *amauta* es "el que conoce y el que sabe".

Dimensión práctica que aglutina a la comunidad de individuos en torno a una "idea fuerza o sueño a futuro" consensuado y decidido en asamblea.

Munayman
Sueño a futuro
(Participantes de la zona kallawaya, en TVal.)

Esta "idea fuerza del hacer" dinamiza y armoniza la voluntad conjunta de los individuos, de tal forma que los impulsa a contraer obligaciones con su pueblo, con la alcaldía o con el Estado, para que su esfuerzo les permita obtener beneficios colectivos e individuales en lo económico, cultural y espiritual.

1.3.2.4 El *qutuchakuy-atiy* o dimensión del poder

La manifestación del querer del pueblo da lugar a su reunión en un espacio donde su poder se manifiesta y alcanza mayor plenitud:

Qutuchakuy	***Atiy***
Asamblea	Poder
Reunión	Gestión política
Cabildo	Administración

(Participantes de la zona kallawaya, en TVal.)

En el *qutuchakuy* se manifiesta la horizontalidad del poder, ya que la voz y la capacidad de decisión de todos los miembros de la comunidad, autoridades del *ayllu* y dirigentes del sindicato es exactamente la misma. Esta relación simétrica entre los individuos que pertenecen a la comunidad, *ayllu* y pueblo ha facilitado la reproducción histórica del sistema comunitario hasta la actualidad, en que lo colectivo alcanza mayor preeminencia.

Conjuncionados todos estos elementos forman la autonomía, que en su idioma materno, el quechua, es el:

Munayniyuq
Su querer autónomo
Su voluntad autónoma
Su autonomía
(Participantes de la zona kallawaya, en TVal.)

Esta voluntad autónoma es la visión/acción que impulsa la recuperación del protagonismo propio, en el que interpelan a un Estado

paternalista que desconoce o niega su saber y que además los minusvalora permanentemente, impidiéndoles administrar lo que tienen de acuerdo a su saber:

> *Noqanchiq pura purichinanchiq apaykunanchiq yachayninchiqta kajninchiqta* (Nosotros mismos tenemos que caminar, manejar lo que sabemos y lo que tenemos) (ICa *[k]*).
>
> *Yachayninchiqman jina purichina munayninchiqta* (de acuerdo a nuestro querer, saber, hacer y poder llevemos nuestra autonomía) (participantes de la zona kallawaya en TVal).
>
> La autonomía indígena es querer formar o mantenerse como pueblos de la misma cultura o idioma, puede ser juntándose por departamentos o provincias, entre todos hacemos Bolivia (Ramiro Mamani Quispe, en taller con jóvenes de 4º medio, Charazani, 21 de julio de 2006).

Estos testimonios, que corresponden a varias generaciones, muestran la profunda aspiración de recuperar el protagonismo propio, negado sistemáticamente por las élites *mistis* que tradicionalmente han dominado la región. Entonces, esa recuperación del protagonismo propio equivaldría al espacio real para participar activamente en la definición y concreción de la vida individual y comunal. En otras palabras, protagonismo es el espacio donde uno puede ser lo que es, libre de influencias ajenas y de políticas estatales extremas.

Sin embargo, es importante entender que esa libertad o independencia *no significa separación y el rechazo del "otro"*. Por el contrario, lo que se propone es el *tinku*, o encuentro con "el otro", en el que las partes son iguales y por ende sus relaciones son simétricas, de tal forma que ayudan a superar el desnivel de autoestima existente:

> Tenemos que buscar y conocer a otras personas, no sólo autoridades de otras comunidades, sino de otros pueblos y de otras ciudades, para que nos ayuden a mejorar la nuestra (MaS *[k]*).
>
> *Nuqayku llaqtayuqkuna apaykachaninchiq, yachayninchiqmanjina, kaysayninchiqmanjina. Mana waqlaruman, churaspa, imachus kunan yachayta...*
>
> *Nisunman aradumanta, waq sumaq kaqtinqa chayta apaykachana...*
>
> *Yachaypi, mawiriypi, siq'iriypi wawakuna, yachanan riqsinan. Imaynatataq ruwana p'achanchiqta, chaqranchista, jampinakuypi, imaynatataq jampi wakichina...*

(De acuerdo a nuestro corazón, tenemos que manejar nuestro conocimiento. Sin embargo, no hay que rechazar el conocimiento de otros lugares... Si hubiera un mejor arado, hay que manejar eso. Sin embargo los niños y las niñas tienen que aprender a hacer sus propias cosas, como tejer, hacer su ropa, nuestros cultivos, saber curar, como preparar las medicinas...) (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

La participación conjunta, el encuentro, el respeto al saber y poder del "otro" están muy bien expresados en las palabras quechuas *ruway*, *ayni* y *mink'a*, que además del trabajo colectivo establece el "actuar conjunto o el hacer juntos una cosa", totalmente contrario a la idea de una supuesta superioridad individual o grupal de un pueblo respecto del otro.

El "protagonismo propio y el protagonismo conjunto" implica que el pueblo kallawaya quiere diseñar un mundo sobre términos propios, pero en interrelación igualitaria con otras personas de otros pueblos y otras clases, en la que, partiendo del "otro" y de lo propio, reconozcamos recíprocamente nuestras "voluntades, saberes y poderes", para construir un Estado incluyente, participativo e intercultural.

El "partir del otro" puede ser un axioma, una opción de inicio que da significado al hecho de que los pueblos indígenas son los propietarios originarios de los Andes y la Amazonia, hecho del cual se deriva una obligación ética de brindarles espacio, pues solamente con este axioma será posible que las comunidades indígenas puedan encontrar un lugar para su existencia y su caminar. Partir del "otro" implica tomar en serio lo que es propio para él, encarando la misma vida, mientras que reprimir lo del "otro" representa un acto violatorio del mismo derecho a la existencia. Pablo Roberto Cali, corregidor de Amarete, nos dice:

Antes los abuelos tenían sus ganados y se iban a pastar para el lado de Charazani. Resulta que allá había dos hacendados *q'aras*. Éstos mataban a todo ganado de Amarete que entraba a sus tierras (que antes eran de la comunidad); no respetaban. Entonces los abuelos les fueron a pedir que no hagan eso, [pero] los hacendados no quisieron y más bien trajeron soldados. Entonces los abuelos no se dejaron abusar, fueron y mataron a los hacendados y se adueñaron de sus tierras; es que esa gente abusaba mucho. A partir de ahí, [los hacendados] trajeron soldados que todo el tiempo amenazaban, y entonces los abuelos, para

acabar con este problema, los invitaron un día a comer, los recibieron con *pinquillos*, con flores y en hombros. A partir de ahí, el coronel dijo que la gente es buena, sólo que los otros [los hacendados] abusaron mucho. Entonces los abuelos despacharon a los soldados y se acabó el problema (PrC *[k]*).

En síntesis, para el pueblo kallawaya, la autonomía[6] significa un espacio explícito o formal para vivir un mundo diferente, un mundo propio, tendiendo a buscar una autosuficiencia en términos económicos con un acceso adecuado a los recursos y con un autogobierno en términos políticos, que aún no ha sido incorporado en las estructuras del Estado. Social y jurídicamente, la autonomía puede ser expresada en el derecho a tener una vida propia, que garantice tener derechos similares a los demás. En ese sentido, el reclamo de un espacio político-territorial es prioritario.

2. Elementos estructurantes de la autonomía indígena: tres estudios de caso

2.1 La región del Norte de Potosí

Como hemos podido establecer, para los pueblos Chayantaka y Phanakachi las autonomías indígenas se constituyen en una opción para ejercer su territorialidad y a partir de ello su propia forma de ser y, por ende, su autonomía. El ejercicio de esta autonomía ha sufrido una serie de cambios y distorsiones debido a los procesos de colonización y neoliberalismo impuesto a las comunidades. Sin embargo,

6 Los pueblos indígenas buscan la autonomía en el entendido de que hay asuntos internos de la comunidad que sólo a ella compete examinar y resolver, pero el alcance del derecho a la autonomía no puede ser absoluto, sino que requiere de una armonización con las leyes del Estado. De esta forma, la organización social y política de los pueblos indígenas tiene que ser respetada en todo aquello que no afecte la estructura social y la política estatal. No se trata de crear un Estado dentro de otro Estado, sino de encontrar modalidades justas y dignas para garantizar los derechos culturales y grupales de los pueblos indígenas, sin vulnerar la soberanía estatal. Los pueblos de la región andina no entienden la autonomía como una extraterritorialidad con la que se proponga crear un Estado dentro de otro; por el contrario, la entienden como el derecho a la reproducción de las sociedades indígenas y que éstas se rijan económica, social y culturalmente con soberanía plena de sus derechos históricos.

debemos reconocer que esto ha dado lugar a "reivindicaciones que se plantean en términos de regionalismos o de autonomía territorial sobre bases étnicas y según los diferentes enfoques de cada país o región" (Rivière, en Couffignal 1994: 251). Entonces, la autonomía indígena es una forma del ejercicio de la territorialidad que reivindica la forma de ser y organizarse propias de los pueblos indígenas del Norte de Potosí, pero que además puede llegar a admitir e incluir elementos de "los otros", lo que le permite interrelacionarse con el ámbito de las leyes y normas estatales y municipales.

Así, se ha generado una serie de mecanismos que pueden ayudar a que ambas vivencias —la estatal y la comunitaria— sean complementarias en un contexto determinado. Y este desarrollo ha sido posible a través de la necesidad de sumar alternativas y de encontrar elementos que se fusionen en este objetivo de conservar su autonomía.

2.1.1 Elementos fundamentales para la autonomía indígena en el Norte de Potosí

2.1.1.1 El territorio y los recursos naturales

Estas experiencias autonómicas no sólo están activas en un ámbito, sino que hay muchos elementos que las revitalizan y hacen posible su ejercicio práctico. Uno de estos elementos es el territorio, que como señalábamos líneas arriba, se intenta conservar, ya sea por la vía de recuperar los territorios ancestrales de los *ayllus* o por medio de los instrumentos de delimitación territorial vigentes:

> La autonomía indígena está ligada a un territorio, este territorio en el caso del *ayllu* Phanakachi está vinculado a una *marka* que es la *marka* Chayanta, que abarca desde San Pedro hasta parte del territorio de Cochabamba (Gf1 *[p]*).
>
> Una autonomía debería considerar su verdadero territorio, lo que es como un distrito. Por otra parte, [este distrito] tiene sus recursos [...] que deberían descentralizarse, así son las autonomías y distritos indígenas (E09 *[p]*).

Debemos entender que la visión autonómica de los pueblos indígenas se plantea tomando muy en cuenta los recursos naturales que hay en su territorio. Los recursos naturales —que deben ser utilizados

de acuerdo a la visión y decisión de cada *ayllu*— incluyen las aguas, el subsuelo, los bosques, los pisos ecológicos y sus potencialidades, que conforman el hábitat de los pueblos indígenas:

> Las autonomías indígenas deben conformarse a través de los recursos naturales que tienen principalmente, y luego deben definir sus productos más potenciales. Porque cada *ayllu* tiene sus tres pisos ecológicos, tiene valle, después tiene puna... (E03 *[p]*).

Esto implica evidentemente la posibilidad de acercamiento a un sistema administrativo que no es necesariamente originario, pero que permite entrar en el mundo de relaciones y de complementación con "el otro", el ámbito técnico productivo que actualmente predomina en el mundo neoliberal, pero respetándose aquel derecho de propiedad, acceso, uso y control (Toledo, cit. en Dávalos 2005: 90). Entonces se plantea el derecho a un sistema de administración que asegure los procesos de explotación del territorio, para que la autonomía indígena sea plena, que garantice la seguridad alimentaria y las necesidades de los pueblos indígenas para su subsistencia.

¿Qué elementos debería considerar una autonomía indígena?:

> En realidad debería considerar el aspecto de administración en función de la tierra/territorio, sobre todo el sistema de administración de sus recursos [...] La reterritorialización es el eje principal, reconstituirlo de acuerdo a sus usos y costumbres. Estaríamos hablando del manejo de pisos ecológicos y estaríamos [empezando] a garantizar la seguridad alimentaria (E12 *[p]*).

El hecho de que la autonomía indígena designe el territorio como un elemento esencial obedece a que las reivindicaciones indígenas actuales "son explícitamente etnoterritoriales, de defensa y/o reconstrucción de los territorios indígenas, como espacios primordiales social y simbólicamente construidos" (Toledo, cit. en Dávalos 2005: 94). Así, el planteamiento autonómico indígena desde los derechos territoriales es una propuesta integral que abarca distintos aspectos que hacen posible su vivencia en ambos pueblos. Este criterio integral de la territorialidad nos remite a lo que Toledo (en Dávalos 2005: 86) señala como derechos territoriales, donde se puede "tematizar una diversidad de asuntos: identidad cultural, tierras, recursos naturales, biodiversidad, medioambiente, organización social del espacio, jurisdicción y

control político, soberanía, etcétera". Esta visión esquematizada de la territorialidad y su carácter de integralidad también se plantea desde los mismos *ayllus*, con el territorio como punto de convergencia:

> Nosotros como los propios *ayllus* pensamos organizarnos, trabajar, saber manejar sobre los temas de educación, producción, cultura, porque en el *ayllu* tenemos valores fundamentales que se aprende en el proceso educativo con hechos prácticos como el de tejer, trabajamos hombres y mujeres [...] queremos que se valore al interior del *ayllu* esos valores, nuestros recursos, nuestro trabajo; eso es lo que está planteado desde el *ayllu* [...], desde nuestro territorio [...] (E04 *[p]*).

2.1.1.2 La organización y los valores propios

Un elemento principal de la identidad de los pueblos indígenas en el Norte de Potosí es su organización política. Ésta tiene como punto de referencia la cultura, que alcanza niveles de autodeterminación[7], que persiste y que debe ser reconocida por el Estado:

> ... la autonomía indígena [...] con sus propios valores y principios, [...] para nosotros consiste en que haya la autodeterminación y no cerrar las fronteras [...], ya que la autonomía consiste en las formas de organización por nosotros propios, lo cual existe desde hace mucho tiempo (Gf2 *[p]*).

Con el proceso de reconstitución de los *ayllus* y sus territorios ancestrales se ha empezado a reivindicar estas formas de organización. Es decir, el proceso de reterritorialización se ha iniciado con la restitución de las autoridades originarias en estos pueblos, que si bien durante mucho tiempo no fueron reconocidas por el Estado boliviano, ahora son admitidas por la Ley de Participación Popular:

> ... nadie podría organizar [lo] que ya está organizado a través de *suyus*, en donde ya [...] se administra; por ejemplo, en una comunidad hay estructuras de organización política que no están reconocidas dentro de las leyes [Constitución Política del Estado] (Gf2 *[p]*).

---

7 "El movimiento indígena ecuatoriano ha considerado la autodeterminación desde el derecho a la autonomía, es decir, Derecho de Autonomía de los pueblos y nacionalidades, respeto de los Derechos Indígenas en territorios indígenas al reconocimiento y oficialización *de autoridades propias* por parte del Estado" (Simbaña, en Dávalos 2005: 214). (El subrayado es nuestro.)

El proceso de asimilar y fusionar autoridades por medio de la Ley de Participación Popular ha logrado posicionar una segunda autoridad dentro del *ayllu*: el subalcalde. Éste apoya al *kuraka* en la organización y en la toma de decisiones. Sin embargo, las bases prefieren preservar la estructura organizativa del *ayllu*. Es decir, aceptan nuevas autoridades siempre que se sometan a la estructura organizativa y jerárquica del *ayllu*.

Esto supone someterse también a las formas de elección de autoridades de los *ayllus* del Norte de Potosí —como es el sistema de rotación de cargos— que son formas culturales propias que conllevan elementos simbólicos vinculados a la identidad colectiva de los habitantes de este territorio: "La autonomía indígena considera los usos y costumbres" (E09 *[p]*). Veamos este otro testimonio:

> Entonces, hay diferentes costumbres de elegir a las autoridades de la comunidad; se eligen por turnos, pero está asociado a la pertenencia de tierras, existen personas que son dueños en las comunidades ([los] llamados originarios), pero también están los agregados. Para ser *jilanqu* siempre se tiene que ser *chacha-warmi* [...]. Si se planteara una autonomía indígena se tendría que efectuar este mismo proceso eleccionario de autoridades, no podemos cambiar esta tradición. [...] siempre la autoridad dura un año, aunque su gestión sea buena o mala. Nadie puede renunciar, entonces se tiene que estar con fuerza, con mucho valor. Si la autoridad llegase a morir, algún pariente tiene que asumir su cargo. Estas costumbres de dirigencia son bastante fuertes (Gf1 *[p]*).

Esta estructura y sistema organizativo trasciende este nivel simbólico y plantea un nivel político de mayor profundidad dentro del planteamiento autonómico indígena:

> Dentro de las autonomías indígenas son las autoridades originarias las que tienen el poder [...] el *mallku* es el que tiene el poder, es como un gobierno, es el gobierno máximo. Es como lo que plantea Santa Cruz como sus prefectos, como gobernadores. Nosotros planteamos a nuestros *mallkus*. La estructura territorial está dividida en *ayllus*; los *ayllus* componen las nacionalidades. Después están los segundas mayores o *curacas*. Después de ellos están los *pachaqa* y los *khawasiris*. Todas estas autoridades indígenas son los que tienen que gobernar (E08 *[p]*).

En este caso, el planteamiento autonómico indígena responde a una perspectiva de comparación con "el otro"[8], como una contienda inmersa en la reconfiguración del Estado boliviano y así reconstruir su territorio a partir de la restitución de las autoridades originarias dentro del sistema organizativo. Esto implica que dentro de dicha contienda se está generando una corriente de autogobierno en nombre de su derecho a la libre autodeterminación como pueblo, dando sentido a las luchas sociales, dando importancia a los espacios en los que se desarrollan su organización y su historia (Toledo, cit. en Dávalos 2005: 95):

> Al hacer una autonomía indígena, serían las autoridades quienes se hacen cargo; en este caso el *segunda mayor*, que es como un gobierno del *ayllu*. De ahí viene el subalcalde. Entonces estas autoridades tendrían que constituirse legalmente, [con] reconocimiento legal del Estado [y] el *ayllu* tendría que ser como un pequeño Estado dentro de Bolivia (Gf2 *[p]*).

El planteamiento de una autonomía indígena desde el Norte de Potosí lleva consigo una visión radical cuando se habla de constituir al gobierno del *ayllu* y su territorio como un pequeño Estado. Pero, lo que se pretende es generar equidad entre el sistema de autoridades del *ayllu* y las que son parte del Estado. Esto engloba el uso de los recursos naturales, que como sabemos está en manos del Estado, y pretende situarlo nuevamente dentro de la organización del *ayllu*; lo que se quiere es estar al mismo nivel que las autoridades del Estado.

Bajo esa perspectiva, no se puede romper las estructuras originarias, pero, en caso de necesidad, se contempla la posibilidad de adecuar estructuras para un mejor funcionamiento y adaptación a un sistema estatal autónomo moderno, lo que invalida la consigna de buscar "una autonomía pura". De lo que se trata es de buscar una autonomía indígena con:

- organización propia, de acuerdo al modelo del *ayllu*
- autoridades originarias, que cumplan las funciones establecidas por la comunidad

8 Es necesario señalar que para los líderes indígenas de las comunidades de Layuri y Wink'i, las ideas referentes a autonomías indígenas provenían de un ejercicio de comparación con las autonomías departamentales propuestas por el movimiento cívico cruceño, que conocen a través de la radio Pío XII.

- habilidades y experiencia de parte de las autoridades originarias para poder obtener un sistema organizativo coherente
- posibilidad de admisión de otro tipo de autoridades instituidas por el estado boliviano, pero que se adecuen a la forma de elección de autoridades del *ayllu*
- un sistema organizativo que tiene valores: reciprocidad.

Lograr la restitución organizativa del *ayllu* implica la necesidad de recuperar aquellos valores anteriores a la Colonia. Este sistema de valores obedece generalmente a un pensamiento predominante en el *ayllu*: la reciprocidad y el vivir en comunidad. Durante la observación de campo en Amayapampa, conversando con algún miembro de la comunidad, se encontró esta idea de reciprocidad:

> ... en realidad las autonomías indígenas se viven en su plenitud en las comunidades; el gran problema está en que cada grupo social lo está planteando de acuerdo a sus intereses, [...] pero las autonomías que viven las comunidades es diferente, es en el sistema de la reciprocidad más que todo, para ellos eso es autonomía y [...] toda decisión se toma en comunidad, se trabaja en comunidad. Entonces a partir de la familia la autonomía se consolida, pero para el bien común del colectivo (TCam, 19 de junio de 2006).

> El *ayllu* es un modelo de desarrollo porque dentro del movimiento indígena, dentro de los *ayllus*, dentro de su estructura político-social, existen muchas alternativas para que un Estado pueda desarrollar. Por ejemplo en el *ayllu* tenemos la *mink'a*, el *ayni*, el *choqo*. En la justicia ordinaria, en el sistema actual no se practica, todo es egoísmo, mientras que en el *ayllu* las nacionalidades indígenas tenemos valores, valores andinos que realmente si los practicamos, llegaríamos lejos (E08 *[p]*).

2.1.1.3 La administración de los recursos económicos, la producción y la seguridad alimentaria como elementos de la autonomía indígena

Tanto en el Norte de Potosí como en el pueblo Chayantaka, el acceso a los recursos económicos se ha dado principalmente por vía de la minería, mientras que el pueblo Phanakachi cuenta con una economía exclusivamente agrícola. Las leyes de Participación Popular (1994) y de Descentralización Administrativa (1995) han permitido acceder a recursos económicos destinados a infraestructura y al mejoramiento de comunidades. Dichos recursos han sido canalizados por medio de

las autoridades originarias, los subalcaldes y el municipio desde un sistema de rotación de acciones que ayuden al mejoramiento de las comunidades, garantizando un sistema autónomo en el manejo de los recursos a partir de los mismos *ayllus*:

> Especialmente en aspectos productivos que están dentro del Fondo de Coparticipación Tributaria, llega a descentralizarse del manejo de cada año, y lo utilizamos en el *ayllu* según nuestras necesidades, solamente contabilizan y lo realizan de acuerdo a las normas (E03 *[p]*).

Si bien se plantea un sistema administrativo económico a partir de los recursos que facilita el Estado, las autonomías indígenas señalan un proceso administrativo más amplio: "la administración tendría que ser política y económica. La administración política debe estar en manos de nuestras autoridades originarias" (E08 *[p]*), y también debe comprender el ámbito territorial y organizativo del *ayllu*. Éste sistema organizativo/administrativo debe considerar el volver al sistema de control de pisos ecológicos a través de lo que un líder de base ha denominado como "autonomía solidaria":

> ... que haya una autonomía compartida solidaria entre distritos indígenas que se han conformado, porque otros distritos que son *ayllus* y no producen papa y los de valles producen maíz, otras frutas [...] entonces que haya ese hecho solidario y de compartimiento (E03 *[p]*).

Evidentemente, este sistema administrativo no debe dejar de lado sistemas modernos que aseguren el acceso a recursos económicos y que, a partir de ello, se ingrese a una economía de mercado:

> Para la administración uno debe contar con un presupuesto anualmente, sea a través del TGN, lo que sea [... En segundo lugar], saber durante el año qué cantidad de producto se obtiene [...] ¿hay excedente para el mercado o solamente existe para el autoconsumo? Eso es la administración; y, tercero, saber el territorio, en el distrito indígena qué recursos no renovables existen y cuáles están como para explotar de acuerdo al avance de la ciencia y la tecnología, y qué cantidad lo tienen; con eso ya han desafiado a las empresas, y luego para explotar eso (E03 *[p]*).

2.1.1.4 La educación en el planteamiento autonómico indígena de Chayantaka y Phanakachi

La cosmovisión de los pueblos indígenas plantea que la persona es producto de experiencias y que éstas deben de ser progresivas para

formar al ser humano. Por ello, el proceso educativo en el liderazgo es continuo. No sucede lo mismo con la educación formal implantada por el sistema colonial. Para "liberarse" de la educación colonial, los pueblos indígenas plantean una educación basada en escuelas ambulantes que hacen posible la alfabetización para poder interpretar aquellas leyes que los sometían.

Los líderes indígenas de ambos pueblos califican positivamente los procesos de capacitación desarrollados por las ONG, pues permiten conocer e interpretar leyes como la de Participación Popular, la de Descentralización Administrativa o la de Municipios, y a partir de esto asumir liderazgos locales. No obstante, este proceso de capacitación trae consigo otras consecuencias, como ser que a partir de la alfabetización se aspire a mejores niveles económicos, y cambie el sentido del liderazgo en las comunidades: ya no se es líder para servir a la comunidad y al pueblo, sino para ser favorecido por las ONG. Esto puede incidir en que los jóvenes emigren atraídos por las ventajas de la ciudad. Pero también es posible que un mejor conocimiento de las leyes les permita ayudar a su comunidad con más eficacia, y quedarse para aspirar a cargos más altos representando a los ayllus en estos procesos de elección de líderes por turnos.

La educación formal estatal se ha convertido en una necesidad latente desde la época de la República, es necesario destacar que en el pueblo Chayantaka ya desde 1930 ha desarrollado una experiencia educativa en la comunidad de Irupata. La base filosófica de esta experiencia es parecida a la de la escuela-*ayllu* de Warisata: eran los campesinos quienes pagaban a los profesores, ya sea con animales o productos para que sus hijos puedan ser educados.

A partir de este referente histórico, señalamos que la educación formal, la educación "del otro", se ha convertido en una necesidad para poder aspirar a una autonomía, para poder entrar en la modernidad y en la globalización:

> Hay muchos aspectos que se debe tomar en cuenta, la cultura, la tecnología, la cosmovisión, todo era una ciencia y un arte. Nuestros antepasados, por ejemplo, pronosticaban mediante las estrellas, mediante la Luna, mediante los árboles, si va a ser un buen año o mal año. Eso era ciencia, que no aplicamos ahora. Entonces debemos tomar en cuenta esto en la autonomía (E11 *[p]*).

Pero, además podemos señalar una fusión de aquellas necesidades educativas que se plantea en los *ayllus*. Por un lado está la posibilidad de acceder a una educación moderna y tecnológica, y por otro está la posibilidad de desarrollar un tipo de educación desde las necesidades y la cosmovisión de las comunidades indígenas. Se podría considerar que esta visión de la educación es autonómica en la medida que se trata de responder a las necesidades educativas propias de la comunidad, desde su realidad local, y que por otra parte no se quiere dejar de lado el acceder a las herramientas tecnológicas modernas, para ser autónomos en este mundo globalizado.

2.2 La región isoseño guaraní

Las autonomías indígenas representan para el pueblo isoseño una opción para ejercer su *ñandereko* o "autonomía y forma de ser propia", donde a la vez coexista el *ñanderekoaereta* o "autonomía y forma de ser de los otros". Esta diversidad es un prerrequisito esencial que facilita los encuentros y por ende la complementariedad entre las distintas "formas de ser", permitiendo construir la armonía entre las partes y el autoreconocimiento de la pluralidad nacional.

Al mismo tiempo, debemos comprender que estas expresiones lingüísticas, tanto de los dirigentes como de las bases indígenas, son una representación de su cosmovisión y por ende de su pensamiento, formado a través de una historia de "encuentros" y "desencuentros", en la que crean y recrean sus "horizontes deseables y metas posibles", como construir su *tenta guasu*[9], sobre la base del *ivi iyambae*[10], para restablecer y consolidar el *iyaambae*[11].

Pero estos horizontes deseables y metas autonómicas posibles, expresados a través de su lengua y vivencia propia, ¿gozan de elementos sociales, políticos, económicos y culturales tangibles que permitan su

9 La *tenta guasú* significa en castellano: la "gran comunidad" o "familia grande". Esta gran comunidad guaraní articularía a los pueblos *ava*, simba, isoseño y tapiete.

10 El *ivi iyambae* significa en castellano territorio libre. *Ivi* define el espacio territorial, e *iyambae* define sus fronteras de equilibrio con los otros pueblos.

11 El *iyaambae* debe entenderse como el "ejercer su forma de ser" en la diversidad de formas de ser, con entera libertad y soberanía en armonía.

reconocimiento e inserción constitucional legal, de forma que facilite su consolidación y reproducción a través del tiempo? Las respuestas son afirmativas, pero varían de acuerdo al mayor o menor grado de relacionamiento de los isoseños con el mundo *karai*, pues este relacionamiento facilita la toma de conciencia de los elementos que forman parte de su *ñandereko* autonómico (forma de ser) guaraní, a través de la comparación de sus sistemas integrales de vida. Este acto los lleva a afirmar o desestimar elementos ideológicos o materiales de su cultura, como por ejemplo: el sembrar o limpiar sus chacos con tractor, en vez de sus tradicionales bueyes. ¿Con qué limpian el chaco?: "Contratamos el tractor de los *menonos**; nos cobran 100 dólares la hectárea..." (RoD *[i]*).

En ese sentido, el *ñandereko guaraní* es la síntesis de todos los elementos sociales, políticos, económicos y culturales, plasmándolos en "su forma de ser". El conjunto de todos estos elementos forma a su vez parte de su propuesta: *Tetareta iporookuai toyemboeteuka yemboatiguajupe*:

> Que la asamblea constituyente valore y respete la demanda de los pueblos originarios, porque la autonomía está hecho [...] todo el *ñandereko* está bien hecho, por eso se habla de que la Constituyente respete todo (ASa *[i]* y RMo *[i]*).

2.2.1 Elementos fundamentales de la autonomía indígena en la región isoseño guaraní

Respeto y valor a su tierra y territorio. Respeto y valor a su forma de administrar sus recursos naturales. Respeto y valor a su salud y a su educación. En síntesis, el pueblo isoseño busca el respeto y la valoración integral de su forma "autonómica o libre" de ser guaraní y en idéntico sentido, el respeto y la valoración integral de las formas "autonómicas o libres de cada pueblo originario", porque su forma de ser y la de todos los pueblos indígenas responde a siglos de conocimiento acumulado, tanto de su entorno natural como humano, permitiéndoles manejar integralmente una realidad que trae nuevos desafíos tecnológicos, económicos, sociales y culturales.

---

* *Menonos*, se refiere a los menonitas: comunidades de agricultores protestantes emigrados de Europa. (Nota del editor.)

Pero, si ya existen las autonomías indígenas, ¿por qué plantear una nueva lucha? Roberto Moreno responde:

> Porque la gente no lo conoce; algunas autoridades no saben ni lo que es el *ñandereko*, entonces no saben y ellos son los que están mal. Porque los problemas que tenemos los de la zona kallawaya, Isoso, todos son lo mismo: educación, caminos, la salud. [...] las autoridades te dicen salud aquí, educación allá, cuando toca hacer, es puro salud, salud, salud, después viene el tema de tierras y le dan un año con el tema de tierras, pero si [las autoridades] supieran esto todo funcionaría y las comunidades se manejarían bien (RMo *[i]*).

Este diagnóstico del saber y actuar del "otro"[12] encuentra tres grandes verdades:

- El hablar de la problemática indígena ante la sociedad urbana de Bolivia evoca en el imaginario colectivo de estas sociedades ancladas en un pasado no deseado.
- La visión determinista y parcelada de las autoridades y de los técnicos gubernamentales impide un relacionamiento fluido e igualitario entre los pueblos, entre las culturas y entre las personas de estas colectividades, que sumado al trato paternalista, no hacen más que postergar su desarrollo, condenándolos a la miseria y el ostracismo.
- El desconocimiento de una visión integradora, en cuanto al manejo de los entornos natural, humano y espiritual no hace más que agravar la realidad de precariedad material, insuficiencia educacional y productiva en que se encuentra no sólo el pueblo isoseño, sino el conjunto de los pueblos indígenas.

Pero, más allá del discurso de la integralidad y de los elementos que estructuran su forma de ser, ¿cuáles serían los puntos más importantes de su autonomía, que a la vez entren en conflicto con el Estado y sus políticas? y ¿estos elementos irán en desmedro de los

12 Para nadie es sorprendente el desconocimiento de la problemática indígena por parte de la sociedad urbana y, sobre todo, el de las autoridades gubernamentales en el momento de diseñar e implantar políticas gubernamentales en torno a los pueblos indígenas.

otros pueblos o identidades nacionales? Asimismo, los discursos y los relatos de los hechos reales fueron coincidentes, señalando, por ejemplo, que su forma de ser autonómica nunca irá en contra de las otras nacionalidades; por el contrario, siempre irá en beneficio de éstas y del Estado:

> Si explotamos recursos, por decir, tenemos que pagar un impuesto al Estado y eso va a beneficiar a los otros pueblos, para distribuirlos equitativamente entre los otros pueblos, con reciprocidad, no con solidaridad, porque la solidaridad significa como cualquier cosa [...] para la persona, para el otro pueblo... (DMo *[i]*).
>
> El gasoducto pasa por nuestros límites, nosotros cedimos la tierra para otros pueblos, como el *ava*, los *karaises*, los *tapietes*... (RMo *[i]*).

De igual forma —y sin sustraerse de la integralidad— señalaron que los puntos más importantes de su autonomía:

> A nosotros como isoseños nos importa tener estas cosas del *ñandereko*:
>
> - tierra-territorio (recursos naturales-recursos económicos)
> - producción (alimentación)
> - salud
> - educación
> - enseñar nuestra historia.
>
> Todas estas cosas deben estar juntas, por ejemplo no puede haber buena producción sin una buena educación, sino hay tierra y territorio no hay una buena producción y si no hay buena producción no hay buena alimentación, y si no hay buena alimentación no hay buena salud y sino tenemos buena salud, como vamos a aprender. Tampoco puede haber buena educación sino se enseña nuestra historia y nuestras costumbres o *ñandereko* (Nelson Justiniano, taller comunal de Tamachindi).

La autonomía guaraní supone, entonces:

2.2.1.1 Tierra y territorio

Son la base y el fundamento de su libertad, el motor que impulsa su deseo por construir una gran familia guaraní, sobre la base de un territorio libre y propio, para restablecer y consolidar su soberanía

como pueblo y así ejercer su derecho a ser ellos mismos, sin que esto implique su separación y marginación del Estado-nación.

También debemos comprender que su tierra y territorio son morada de sus *Iyas* —dueños del monte y de los animales— quienes satisfacen el hambre natural y espiritual de lo propio, brindándoles la seguridad de un lugar irremplazable e indesplazable, donde su gente y su forma de ser pueden reproducirse y perdurar.

A la vez, su tierra/territorio es un lugar lleno de historia, donde habitan los espíritus de sus abuelos, la sangre rebelde de su pueblo y los recuerdos de una guerra en la que defendieron los territorios de un Estado completamente ajeno para ellos:

> Cuando estalló la Guerra del Chaco, nuestro jefe Casiano Barrientos fue y habló con los militares para que nos dieran gorra —[para que nos dejen] ser soldados—. Volvió y nos dijo que no nos darían gorra pero sí pala para hacer caminos. Yo me sorprendía de lo que hacíamos con la pala [...], fue duro (Natalio Barrientos en el Iyambae Ser libre; APCOB, Santa Cruz).

Pero, más allá de la importancia ancestral y actual de su territorio, ¿Ustedes como guaraníes isoseños y sus otros hermanos: *ava*, simbas, tapietes, buscarían tener un territorio propio, llámese provincia, departamento o región?:

> Si se crea o no un décimo departamento no nos afecta, pero a nivel de nosotros, seria bueno crear un décimo departamento... lo que hacen los que están en el poder en cada departamento, ellos centralizan en las ciudades, nada tienen que ver con las comunidades, se aprovechan del subsuelo y no nos toman en cuenta, tenemos que buscar la forma de cómo queremos que se manejen los recursos (participantes de la zona isoseño guaraní, en TVal).

Estas respuestas nos permiten apreciar que la supuesta amenaza de fragmentación del territorio boliviano, en caso de reconocerse las autonomías indígenas, no son tal, pues el objetivo central de la lucha isoseña es el reordenamiento político administrativo interno del Estado boliviano donde se reconozca su territorialidad étnica nacional. Plantean, además, que el Estado les transfiera la potestad de manejar los recursos naturales y económicos, en vista de la existencia de un

centralismo departamental que no toma en cuenta las necesidades comunales.

2.2.1.2 La administración de los recursos naturales

El pueblo isoseño es profundamente consciente de la riqueza de su territorio en recursos naturales, pues por el petróleo se inició la Guerra del Chaco que dispersó al pueblo Isoseño en tres países. Por el petróleo, los Estados boliviano y paraguayo los colonizaron, entregándolos a manos de pastores evangélicos. Por el petróleo conocieron la idea de una nacionalidad boliviana, que tenían que adquirir haciendo el servicio militar y finalmente por el petróleo conocieron un invento *karai*: las fronteras de un Estado, que los margina aún, tanto de los beneficios económicos como tecnológicos. Como testimonio, veamos el siguiente diálogo registrado entre un poblador de Aguarati y uno de nuestros investigadores:

—Joven, ¿quiere conocer dónde hay un pozo petrolero?
—Ya...

Caminamos unos doscientos pasos y me mostraron una perforación de un pozo tapado ya con arena, cerca de la cancha principal de Aguarati.

—Por esto mataron a nuestros abuelos (TCam, Aguarati, junio de 2006).

El actual "*boom* gasífero" es una historia que comenzó a escribir sus primeras páginas de *lucha* y *beneficio económico* para el pueblo isoseño y guaraní en su conjunto:

> Tío Darío, tiene que escribir una carta a la APG, para que les den la parte que [les] corresponde de los siete millones de dólares de beneficio por el gasoducto (Wilson Changaray Taborga, presidente de la APG).

Lucha, en tanto que sus derechos colectivos como pueblo no son reconocidos por el Estado y las empresas petroleras, al prestar su territorio servidumbre de paso para el gasoducto, motivando así diversas movilizaciones y tomas de pozos petrolíferos y gasíferos:

Las comunidades guaraníes de Tatarenda se movilizan y amenazan con la toma de diversos campos. El reclamo es la cancelación de siete millones de dólares que les adeuda la empresa Trans Sierra (Radio Fides Camiri, septiembre de 2006).

Beneficio en tanto la distribución de estos recursos económicos atienda las necesidades de los pueblos y comunidades guaraníes, así como sus planes de desarrollo:

Hermanos, los primeros días de junio tenemos que discutir el PDG (Plan de Desarrollo Guaraní) allá en Camiri; tienen que ir alistando las cosas (Wilson Changaray Taborga, Kopere Loma).

2.2.1.3 La administración de los recursos económicos, la producción y la alimentación

Con los problemas y beneficios que trae el "*boom* gasífero", comenzaron a ingresar los primeros recursos económicos, que se destinaron a la producción agropecuaria, todo con el propósito de reforzar la independencia alimentaria de la comunidad e incorporarse en la lógica del mercado departamental, nacional y mundial. Pero dicha inclusión se opera sobre la base de la reciprocidad y su forma de ser, como el manejo sostenible de sus tierras y montes, garantizando así su autonomía a partir de las potencialidades comunitarias y étnicas:

Son 47.000 dólares que hemos recibido por lo de Trans Sierra, con eso ya compramos dos tractores, aparte de los 10.000 bolivianos que recibimos de la alcaldía *pa'* la preparación de tierras, nunca recibimos plata para preparar tierras [...] ahora sí vamos a producir, vamos a triplicar la camionada de ajonjolí que sacamos este año (DMo *[i]*, TVal, 15 de octubre de 2006).

La autonomía, para mí, partiendo de la misma fortaleza que se tiene en algunas comunidades, tiene que estar basada en la producción, no una producción de explotación, sino una producción de manejo sostenible, sustentable, a partir del *ñandereko* [...] Porque ahora estamos en un mundo de globalización, es un mundo de competitividad y si no fortalecemos la producción, qué cosa podemos competir. Ésa es la base principal [...] para poder tener el sustento diario, para poder tener el derecho a la vida (DMo *[i]*, TVal, 8 de agosto de 2006).

Sin duda, esta visión/acción de lo productivo se debe al trabajo de diversas ONG y a los proyectos que ellas impulsaron, incluyendo las propias instituciones isoseñas:

> El año 98 vino el Boni aquí a Tamachindi, diciendo que había un proyecto de dos millones de dólares para aquellos que se queden a trabajar y producir en su chaco, que se los iba a apoyar. Decía que aquellos que se fueran a la zafra volverían para ser los peones de los que se queden [...] Mire, tantos años han pasado y nada [...] (notario de Tamachindi, junio de 2006).

Aunque los resultados de esos proyectos están en permanente cuestionamiento, ya sea por su deficiencia o la manifiesta incompetencia en su ejecución, presentan varios efectos positivos en sí, como ser:

- Evitar las migraciones permanentes o temporales, en busca de trabajos eventuales.
- Reconquistar la soberanía alimentaria como pueblo isoseño.
- Esta soberanía alimentaria y productiva tendrá como efecto una independencia económica, educativa y cultural como pueblo, reconquistando por ende el orgullo de ser guaraní.

Sumado a esto, la vecindad con los *karai* menonitas les ha enseñado que la tierra que ellos consideraban árida puede producir:

> Mire, nosotros pensábamos que esa tierra donde están los "menonos" no daba nada, que los "menonos" no iban a poder sacar ni *totaí*. Mire ahora lo que producen (RoD *[i]*).

Estos proyectos y contrastes entre asentamientos vecinos estimulan una nueva visión de un "*kandiré*[13] productivo", en el que gozando de un territorio, producción y alimentación propia, puedan evitar "el maltrato de los patrones y el salario de hambre de la zafra cruceña".

---

13 Los pueblos indígenas de las tierras bajas buscaron históricamente "la tierra sin mal", denominándola *kandiré* en el caso guaraní, y *loma santa* en el caso moxeño. Esta búsqueda impulsó migraciones colectivas de gran envergadura, dirigidas en muchos casos por pseudoprofetas indígenas, que no hicieron más que sumir en la "frustración colectiva" a los pueblos que los siguieron.

2.2.1.4 Las formas originarias de organización

Tradicionalmente, la Capitanía del Alto y Bajo Isoso, presidida por el Capitán Grande, ha sido portadora de las reivindicaciones históricas de su pueblo, y si en la actualidad quien preside esta organización puede ser cuestionado y desconocido es precisamente porque una de las más grandes fortalezas del pueblo isoseño es "su forma de elegir y organizar a sus autoridades" (Estatuto Orgánico de la Capitanía del Bajo y Alto Isoso, CABI, Cap. VI: elección de autoridades). Este punto queda sobradamente corroborado en los siguientes testimonios:

> Si vamos a tener sólida la organización, tenemos que tener bien en cuenta la historia de dónde hemos venido y sin organización no vamos a poder reclamar un territorio (RMo *[i]*).
>
> Las autoridades son "nuestros mandados" (LOr *[i]*).

Cuando las autoridades de la capitanía grande o de las capitanías comunales no respondan satisfactoriamente a las cualidades y funciones que se espera de ellas, éstas se hacen pasibles a sanciones que incluyen la pérdida del derecho a voz y de verse impedidas de asistir ante las instancias formales de decisión y participación, utilizando así su derecho democrático-cultural del disenso, la protesta y el boicot (Mefalopulos 1999: 76-81). Más aún, cuando el pueblo isoseño percibe que su capitanía (comunal o capitanía grande) ha sido secuestrada o cooptada por el "otro", llega a desconocer su autoridad, sin que ello implique el uso de violencia u otros medios coercitivos.

Son precisamente estas *formas de elegir y organizar a sus autoridades* lo que permitió que las capitanías del Alto y Bajo Isoso sobrevivieran a los embates históricos de los distintos grupos *karai* que ocuparon el Isoso, brindando simultáneamente a las nuevas generaciones un referente de:

- organización propia
- modelos de autoridad
- intermediación cultural
- habilidades y competencias de negociación.

2.2.1.5 La salud de los guaraníes y la salud de "los otros"

Aunque la figura del *ipaye* ha desaparecido casi por completo del proceso de toma de decisiones del pueblo isoseño guaraní, aún ocupa un papel preponderante en la concepción de salud y enfermedad de cada familia isoseña, de tal suerte que la interconsulta *ipaye*-médico es un acto cotidiano en el que el ipaye reconoce los conocimientos científicos biotecnológicos del médico, y éste a su vez reconoce los conocimientos del mundo natural y sobrenatural del ipaye. Ambos (según la familia tradicional isoseña) tienen plena capacidad explicativa e interpretativa del "mal" así como de las medidas para curarlo:

> Los *ipayes*, cuando saben que no es para ellos, directito lo mandan [a uno] al médico, pero igual, el médico deja algunas cosas al *ipaye* cuando sabe que no es para él, o al menos deja que [el *ipaye*] haga sus cosas en el hospital y la posta... (enfermeros de Cuarirenda y La Brecha, TCam, junio de 2006).

A esta realidad de reconocimientos recíprocos se contraponen la resistencia y la actitud fundamentalista de las familias evangélicas, que satanizan las prácticas ancestrales de salud de sus *ipayes*. Y es que esta actitud supuestamente contradictoria no es más que el reconocimiento real del *conocimiento* y *capacidad* explicativa del mundo material y sobrenatural de sus *ipayes*; conocimiento y capacidad que no tienen sus pastores, ni el hombre blanco sin su piedad cristiana:

> Mi padre no creía en el *ipaye* y estaba bien enfermo; el médico dijo que tenían que llevarlo a Santa Cruz. Mi papá y nosotros estábamos de acuerdo, pero el *ipaye* nos dijo que si se lo llevaban a Santa Cruz, él no iba a volver vivo de allá, que iba a morir a los 11 días. Y así fue, murió el día 10. Por eso, aunque yo no creo, le tengo respeto (María Isabel Segundo, La Brecha).

2.2.1.6 La educación guaraní y la educación de "los otros"

La adquisición de la educación "de los otros" es una de las más altas prioridades para el pueblo isoseño guaraní, pues están conscientes de que a través de ella pueden alcanzar un efectivo e igualitario ejerci-

cio de los derechos tanto individuales como colectivos ante el karai. Además, sobre esta base pueden consolidar y mejorar su educación propia, de modo que el diálogo intercultural prevalezca en igualdad de condiciones:

> Aquí tenemos que partir de una cosa muy importante que se está viviendo hoy en día y que es la interculturalidad. Dejemos de lado la intraculturalidad, que eso se practica en cada uno de los pueblos, pero la interculturalidad es importante en este momento. Pero ¿en qué sentido la interculturalidad? Fortalecer lo que tenemos nosotros y también [...] lo académico, que son esenciales, que son importantes, pero dentro del marco de respeto. Que nadie esté por encima [...] de uno y el otro tampoco, sino dentro de la horizontalidad, porque no podemos dejar de pensar en estos cambios permanentes que hay, no podemos dejar de lado lo que ya lo estamos viviendo en este momento; eso es en cuanto a la educación, tiene que casarse, tiene que haber un encuentro de ambos, tiene que haber un balance equitativamente, en términos de igualdad (DMo *[i]*, entrevistas de junio y agosto, Isiporenda, Santa Cruz y Cochabamba).

Este diálogo intercultural permitiría consolidar y mejorar la educación propia, en la que sus "principios y valores ocupan el papel central", mejorando así su autoestima y valor colectivo. De igual forma, esta *recuperación de principios y valores* permitirá subsanar y castigar aquellas desviaciones y delitos que hayan cometido sus miembros:

> Hay hartos dirigentes que se han enriquecido a costa de nosotros, lo han hecho porque se han olvidado de dónde vienen, paran más en la ciudad y allá se hacen comprar con churrasco y cerveza [...] esos se han olvidado de que la única política es la pala, el machete y el hacha de Boni Viejo (RMo *[i]*).

Debemos reiterar que cada uno de estos elementos fue analizado en la medida en que representan puntos de discrepancia y restricción de las atribuciones y competencias del Estado en pro de las autonomías de cada pueblo indígena. De manera similar, ninguno de los elementos aquí analizados tiene sentido sin la integralidad de la cosmovisión y cosmovivencia del *ñandereko*, por lo que la futura autonomía indígena deberá tener una visión integradora en vez de desintegradora.

2.3 La región kallawaya

Entonces, si autonomía es la práctica colectiva del *"querer, saber, hacer* y *poder"*, ésta busca revalorizar el protagonismo propio kallawaya para construir, desde una posición igualitaria, un *"verdadero diálogo intercultural y un protagonismo conjunto de las partes, que fortalezca el Estado"*.

Pero antes de proseguir, ¿qué es o en qué consiste la revalorización del protagonismo propio? Consiste fundamentalmente en el ejercicio de la voluntad libre y espontánea (por tanto no inducida) de la comunidad o pueblo, para recuperar, reutilizar y readaptar activamente su herencia cultural, junto a la herencia y dinámica cultural de los otros pueblos. En palabras de Baldemar Chura, de la zona kallawaya:

> Lo propio, entiendo, [...] es una educación que incorpore el idioma, y que sea integrada a toda esta tecnología [originaria] la computadora, el teléfono, así como la vivencia propia. [...] siempre hemos estado divididos los pueblos, ahora podemos reunirnos y lograr una educación buena (BCh *[k]*).

Paralelamente a esta revalorización de lo propio, los integrantes del pueblo kallawaya demandan *respeto* a la vida, a todo ese conjunto de elementos que forman parte de su cultura, en el entendido de que ésta es la actitud fundamental para entablar un diálogo fructífero que propicie un relacionamiento pacífico y productivo entre los pueblos. Pero, más allá de los deseos de respeto y recuperación de lo propio, ¿existen elementos sociales, económicos y culturales que permitan la estructuración de una autonomía indígena dentro del pueblo kallawaya? La respuesta es afirmativa, y para justificarla recurren a la mirada de larga y corta duración.

La perspectiva de largo plazo se extiende a los tiempos preincaicos e incaicos, en los que sus ancestros dejaron un código de conducta que reafirma su identidad, tanto del presente como del pasado. A la vez, esta mirada de larga duración reivindica su autodeterminación desde tiempos inmemoriales, su cultura y su forma de hacer política, así como las alianzas intraétnicas e interétnicas. En síntesis, incorpora su cosmovisión y cosmovivencia, que rescata su ser colectivo de la historia y las transforma en una opción política para el presente. Veamos los dos testimonios siguientes:

Cuando nosotros seamos autónomos indígenas recordando el *ama suwa, ama llulla, ama qhilla*, nuestra organización [será] algo mas sólido... (Eugenio Muni (EMu *[k]*), comunario de Amarete).

En una reunión decidimos que tenemos *la propia autonomía chullpa*: vestimenta, producción, educación y propia autoridad, pero dentro de la región hay varios *ayllus* y ellos sufren la Conquista y cambia la vida en una forma de explotación. Eso es lo que nosotros no queremos en nuestra comunidad... (BCh *[k]*).

La perspectiva de corto plazo reivindica su funcionamiento autónomo dentro de un Estado excluyente y homogeneizador, así como su incesante búsqueda del progreso desde ópticas propias que cambien la realidad organizativa del Estado:

Nosotros somos autónomos, hemos hecho convenios, nosotros sabemos manejarnos eso es autonomía no dependemos del gobierno, con nuestras propias autoridades hemos sabido buscar el progreso, sabemos manejar lo que es salud, educación; solamente con eso podemos fundamentar lo de la autonomía... (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Aunque estas dos estrategias son diametralmente opuestas en su enfoque, ambas ponen un énfasis muy claro en la autonomía política andina, clave para la continuidad y reproducción de su nacionalidad en la república y en el Estado.

2.3.1 Los elementos estructurantes de la autonomía indígena en la región kallawaya

En el marco de este contexto histórico y socio-político desarrollaremos los elementos estructurantes de la autonomía kallawaya. Lo haremos tomando en cuenta los criterios de las autoridades y comunarios de base, por un lado, y los de los jóvenes por el otro, siempre a partir de testimonios recogidos en el lugar. Antes que nada, queremos destacar la coincidencia de las perspectivas de ambos grupos etáreos, tal como lo demuestran los siguientes testimonios:

Nosotros siempre hemos sido autónomos, *elegimos a nuestras autoridades, repartimos nuestras tierras*. Otra cosa es que no conocemos las leyes, porque estamos muy lejos de la ciudad; como ve, no llega todavía la luz aquí. ¿Será por eso también que vienen otros y abusan y pasan

por encima de nuestras costumbres? Capaz por eso [por no conocer las leyes] también nos han llamado "indios brutos"..., pero igual nos hacemos respetar (ICa *[k]*).

Para mí es importante [lo de] los recursos naturales porque en los recursos naturales cultivamos chacra, papa, oca, las plantas; nombrar autoridades, porque nosotros nombramos siempre en mi comunidad para organizar: las autoridades siempre nos ordenan para cualquier cosa o para hacer algo [...] para ir a trabajar, de las autoridades pedimos permiso (NiM *[k]*).

Esta continuidad de cosmovisión y de discurso se centra en los siguientes elementos autonómicos:

2.3.1.1 La elección de autoridades

La "autonomía político-organizativa" representa el principal valor que articula y da sentido a la vida colectiva del pueblo kallawaya; por ello la elección, el reconocimiento y la inserción de las autoridades comunitarias, así como de sus estructuras organizativas propias en las instancias estatales, se convierte en una demanda histórica y un elemento fundamental de la autonomía indígena kallawaya, ya que de esta manera se asegurará el respeto a sus autoridades y su participación en la toma de decisiones estatales:

Que el Estado reconozca nuestras autoridades, y luego [debemos] coordinar con el Estado a través de propuestas partiendo de las necesidades de los pueblos (JMe *[k]*).

Por tanto, las autoridades propias cumplen con las siguientes características:

- ***Son las portadoras y defensoras de la sabiduría y la identidad de su pueblo:***

  A veces los *q'aras* han querido imponer sus decisiones. Bajamos a Charazani y quemamos la policía, todo lo quemamos (informante anónimo, Amarete, 18 de julio de 2006).

  Esta defensa se plasma tanto bajo la forma de resistencia violenta como en la reticencia a la pérdida de las prácticas y los conocimientos ancestrales en materia de salud y educación. Por ello, como pueblo se han planteado la revalorización y la difusión de

sus "saberes médicos" en congresos nacionales como el realizado entre el 6 y el 8 de noviembre de 2006 en Charazani, provincia Bautista Saavedra, La Paz.

- ***Son los "mandados" de la comunidad.*** El férreo control social que existe en las sociedades andinas, así como un sentido profundo de reciprocidad y de servicio a la comunidad hace de las autoridades los mandados de su comunidad o su *ayllu*. Si una autoridad se aparta de estas directrices o principios colectivos, se expone a castigos corporales, a ser destituida de su cargo y, en casos extremos, a la pena de muerte. "Las autoridades tienen que estar para servir", nos decía un comunario de Amarete, y el administrador del hospital de la misma localidad añadía: "A veces ha habido autoridades que han hecho cosas por detrás; ese rato, ampliado y a chicotearlo...".

- ***Son quienes asignan derechos y obligaciones.*** Como toda sociedad que necesita un orden para reproducirse y subsistir, el pueblo kallawaya asigna a sus autoridades étnicas un conjunto de responsabilidades y funciones para la vida cotidiana y también para la vida ritual de la comunidad. Esto permite que las autoridades organicen la comunidad a través del establecimiento de derechos y obligaciones para las bases, de tal forma que exista una integración social plena que a través de la ritualidad aliviane tensiones intracomunitarias e intercomunitarias:

  Para hacer trabajos, salir a estudiar, tenemos que pedir permiso a la autoridad (José Mamani, joven de la comunidad de Kaata).

  Este sistema de canalización de la violencia y articulación de voluntades permite centralizar y difundir la información para crear consensos en torno a cuestiones apremiantes para la comunidad (por ejemplo, tierra-territorio, salud y educación propia), de manera que los individuos, la comunidad, el *ayllu* y la región presenten un frente compacto en sus reivindicaciones, pero siempre dentro de una actitud de interacción con "el otro".

2.3.1.2 El reconocimiento de la asamblea originaria

Sin embargo, las relaciones de tipo colonial mantenidas durante la República, así como el turismo de mercado al que las comunidades se ven expuestas en la actualidad, crearon y reprodujeron relaciones asimétricas que relegaron a las autoridades originarias a un segundo lugar. Por ello, se plantea el reconocimiento de la asamblea originaria, porque ésta es la instancia donde nace y se expresa el *"poder, saber y querer"* de la comunidad y el pueblo, de tal forma que lo que ella decida se *hace* en términos materiales (prestaciones viales, obras comunales, etc.), como también en términos espirituales (ofrendas a la *Pachamama* y a los *apus* de los *ayllus* kallawayas):

> Actualmente no se respeta lo que se decide desde las autoridades originarias. Por eso pensamos que la asamblea originaria pueda ser una forma de tener ese respeto y ser reconocidos también legalmente en nuestras decisiones. Cuando realmente constituyamos las asambleas originarias tendrían que darnos el poder para cumplir el mandato. Pero hay que educar a los más chicos y concientizar a los grandes para ver cómo lograr esto (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Por todas estas razones, el pueblo kallawaya pide el reconocimiento e inserción de este mecanismo de decisión colectiva en las estructuras estatales, para que así deje de existir una dualidad organizativa que ha debilitado al Estado y a su pueblo en vez de fortalecerlo, "deseducando" a sus niños y dispersando a los adultos:

> Si la gente no hace lo que la asamblea quiere, ahí esta el estatuto orgánico, porque cada quien tiene su cartera, y cuando se reconozca este estatuto por parte del Estado, recién habría respeto. Cuando haya recién se podrá ordenar y habría que educar a la gente para que haga esto... (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Este reconocimiento estatal equivale al respeto de su [manera de] *ser diferente*, y ese "ser diferente" se estructura en su organización, en su cultura y en su educación; en resumidas cuentas, el pleno reconocimiento de su vida, su saber y su poder, integrado activamente al Estado.

2.3.1.3 El manejo sostenible de la tierra-territorio, que garantiza la salud, la educación y la tecnología

Las responsabilidades y funciones, así como los derechos y obligaciones que implica la organización socio-política kallawaya, están estrechamente ligados a la tierra/territorio (*Pachamama*) y el pago a los frutos que ella brinda, pues la tierra ha sido el sustento de mujeres, niños y ancianos cuando gran parte de los hombres jóvenes migraba a otras latitudes a prestar sus servicios como "médicos naturales", y se ha convertido en el sustento de toda la población a medida que dicha profesión decayó al introducirse la medicina occidental en la cotidianidad de los habitantes de los Andes bolivianos. Por ello, tierra y hombre se encuentran indisolublemente ligados a un mismo destino:

> Creo que las autonomías departamentales, poco a poco, van a ir beneficiando a las provincias [...] Al final, ¿cuál será nuestro destino?: ¿estar así abandonados en nuestra provincia?, no tenemos nada [de lo que tienen] en otros lugares; ya no hay ni buenos terrenos. Siempre hemos terminado en la quiebra, por eso nos hemos tenido que ir al subtrópico (dirigente del subtrópico de la provincia Bautista Saavedra y comunario de Amarete, TCam, 15 de julio de 2006).

Esto nos permite entender que para el hombre kallawaya la riqueza consiste en la administración sostenible del *agua y las hierbas*, así como la ampliación de la frontera agrícola en los distintos pisos ecológicos de su territorio en el permanente afán de asegurar la provisión de una gama de productos destinados a la subsistencia, o bien —sobre todo para las personas mayores de 40 años— la prestación de servicios asociados a sus conocimientos médicos:

> En nuestro territorio hay riquezas naturales como el agua y las hierbas [...] Nosotros producimos solamente para el consumo y nunca vamos a producir para vender, nosotros tenemos pequeñas parcelas pero en el espacio de producción no manejamos abonos químicos; sólo naturales (BCh *[k]*).

Mientras los más jóvenes migran hacia regiones más cálidas de su provincia, para trabajar en la producción del oro negro (café) y el oro verde (estevia), que, dicho sea de paso, es dedicada enteramente a la economía de mercado:

Yo siembro café y estevia en el subtrópico, el año pasado me fue bien, vendí a buen precio mi café, y eso que no lo lleve a la ciudad; este maíz es más para sobrevivir. Eso les critico a mi padre y a mi tío, no les interesa vender (Teodoro Barrera, comunario de Niño Korin y del subtrópico de la provincia Bautista Saavedra).

Estos testimonios muestran que las generaciones más jóvenes de kallawayas presentan otro tipo de visiones y concepciones del mundo, fruto de su inserción en la economía de mercado, así como de la relación asimétrica entre la ciudad y el campo. Ambos factores transforman el sistema de valores de los jóvenes kallawayas.

2.3.1.4 La salud y la educación propias

Lo importante es primero la salud, porque el hombre sano puede aprender más; dentro del territorio está la naturaleza, y dentro de la naturaleza está la salud y dentro la naturaleza está la educación. De la naturaleza viene el estudio (BCh *[k]*).

Esta expresión permite afirmar nuevamente que hombre y naturaleza están indisolublemente ligados tanto en el "saber como el hacer integral y armónico" de la realidad de abajo y de arriba, de modo que la salud colectiva de su comunidad esté asegurada:

En *urinsaya* está la *Pachamama*, la naturaleza. En *aransaya* está la cosmovisión del hombre andino (BCh *[k]*).

La medicina natural kallawaya es un elemento fundamental para reafirmar la validez del conocimiento propio, estimulando una autoestima positiva de los kallawayas como individuos y como pueblo, frente a la medicina occidental que se les impone a través del sistema educativo y que los invisibiliza y los sitúa en una posición periférica:

Nosotros como kallawayas no necesitábamos de enfermeras [...] muchos de nosotros no llegábamos al hospital. Ahora [vamos] más por los dientes, porque antes no consumíamos azúcar; sólo chancaca. Vienen doctores y enfermeras y hay que enseñarles [...] ahí está la medicina [natural]: sólo hay que cosecharlas [las hierbas medicinales]. Eso es una de las potencialidades (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Con esta "sublevación del saber médico" luchan contra la homogeneización del saber, luchan contra la imposición de las concepciones occidentales de salud y enfermedad y luchan por reafirmar su identidad y particularidad, proyectándose a toda la humanidad.

2.3.1.5 La educación

La dimensión de la tierra/territorio o naturaleza se entrelaza a su vez con su concepto de educación colectiva, como algo contrapuesto a la concepción individual de la educación occidental:

> Nosotros siempre hemos luchado por una educación propia y práctica, que es lo que hacemos en los rituales: conocer el manejo de la medicina, pero esto no está reconocido por las autoridades y quieren cambiar la educación por una que no es real de nuestra comunidad. En el sistema de educación actual se habla de calificar individualmente, pero en la educación de nosotros todo es comunitario [...] educación ¿acaso es leer y escribir? [...] es una educación para la vida en todo y para todo (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Visto desde la lógica de la escuela que desearían tener los kallawayas, un examen es un problema planteado a un individuo, pero su solución debe ser abordada colectivamente. Este camino es la realidad "del querer y hacer" de *nosotros los comunarios* puesta en acción. La lógica del *nosotros* proporciona a cada individuo la posibilidad de aportar lo mejor de sí (conocimientos, información, técnicas, etc.) para solucionar un determinado problema. Precisamente por esto la continuidad del *nosotros* es tan relevante, pues la perciben amenazada, porque el *nosotros* es el espacio en el que las posibilidades y oportunidades de aportar, según la capacidad de cada individuo, de cada familia y de cada comunidad promueven y refuerzan la convivencia, la colaboración y la complementariedad, en lugar del individualismo. La educación a la que aspiran cuestiona profundamente la escuela occidental, y su sentido meramente formal de *educación reducida a la lectoescritura*.

Cuando se les preguntó si, más allá de la importancia ancestral y actual de su territorio, como kallawayas buscarían tener un territorio propio, llámese provincia, departamento o región, registramos la siguiente respuesta:

> La comunidad originaria se adecua a esto dentro de la denominación otorgada dentro del Estado. Es la región [por lo] que se lucha, ya que se ha declarado como una provincia medicinal, pero no se acepta el nombre de Bautista Saavedra [...] Nos interrelacionamos a través de trueques y por eso nos planteamos como provincia kallawaya (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Esta expresión conjunta de los participantes de la región kallawaya demuestra que su pueblo acepta y hace propia la organización político-administrativa del Estado, concordando en que la provincia es el sistema territorial válido para las aspiraciones de su pueblo, pero los *ayllus* procederían a rebautizarla como provincia Kallawaya en vez de la actual provincia Bautista Saavedra, un nombre ajeno *al quehacer* del pueblo. Por otra parte, la interrelación económico-política a través del trueque facilitaría la articulación de dicha voluntad étnica. Además, estos criterios muestran que el pueblo kallawaya no se alinea con el discurso oficial del gobierno de una autonomía indígena en una territorialidad indígena, ya que ésta se adaptó a las transformaciones estatales de los siglos XIX y XX, mostrando conformidad con la identidad provincial indígena campesina del tardío siglo XX.

Ante la pregunta de si buscarían reocupar su territorio ancestral, articulándose con otras comunidades anteriormente ligadas al territorio kallawaya y que ahora se encuentran en otros Estados, reproducimos la siguiente respuesta:

> Para rearticularnos debemos crear relaciones, y también hablar el mismo idioma, debemos tener mejores relaciones, pero nunca hemos tenido esa relación, por eso no tenemos esa idea de reterritorializar, porque los de otras comunidades son diferentes, los de Pelechuco viven de mina y oro, entonces la vida es de otra manera [...] Nosotros no tenemos ni oro, ni plata, ni estaño y trabajamos para el consumo diario (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Para aquellos que sostienen la hipótesis de que los pueblos indígenas buscan reconstituir su territorialidad ancestral rebasando las fronteras estatales, la respuesta categórica es *no*, pues están conscientes de que las vivencias, los saberes y fundamentalmente las relaciones con dichos territorios y pueblos no existen, al menos en el caso del pueblo kallawaya, cuyo territorio precolonial alcanzaba hasta el Perú.

2.3.2 Elementos estructurantes de la autonomía indígena para los kallawayas jóvenes

Finalizado el análisis de los elementos estructurantes de la autonomía según las autoridades y kallawayas mayores, procederemos a analizar los "nuevos elementos estructurantes de la autonomía indígena kallawaya" en la visión de sus jóvenes:

> Para mí es importante *la tierra*, porque está trabajada por mí sólo, es de mí sólo. *El territorio*, porque la tierra que habitamos sería de nosotros para poder beneficiarnos sólo los de mi provincia. Los *recursos naturales*, porque si en mi provincia hay papa o tubérculos, sería sólo para nosotros o para mi provincia. *Dinero*, porque los ingresos que salen de nuestros recursos naturales son sólo para la provincia. *Salud*, porque en mi provincia hay hierbas para curarnos nosotros mismos, sin gastar mucha economía. *Educación*, para mí, que vivo en tierra kallawaya, quiero que la educación sea en la lengua de mi provincia, el quechua (Marcelo Castro Guzmán, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani).

> Para mí es importante la *policía* y el *ejército* porque tienen que poner orden. *El territorio*, porque en nuestro territorio hay oro y cobre. Los *recursos naturales*, porque queremos nuestro gas. *El dinero* porque uno solo puede manejar su propio dinero. La *salud* porque necesito los medios de nuestra salud (Walter Gutiérrez Kama, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani).

> Yo quiero una autonomía provincial indígena y lo más importante para mí es *el ejército* porque estamos en la frontera. Los *recursos naturales* porque en este sector tenemos oro. La *salud* porque en este lugar tenemos curanderos kallawayas y doctores. La *educación* porque todos tenemos que aprender a leer y escribir (Ramiro Mamani Quispe, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani).

Estos criterios demuestran la ruptura y/o el desplazamiento de los valores étnico-culturales de los jóvenes, así como su alejamiento de la organización socio-política tradicional. Estos elementos culturales son reemplazados y resignificados por otros valores y elementos ordenadores (policía, ejército, dinero, salud, etc.) de la vida social "del otro", con el propósito de garantizar su supervivencia física, de satisfacer su hambre educacional y su productividad laboral. Estos desarrollos se refuerzan en la medida en que los jóvenes migran temporal o permanentemente a las ciudades, para ser incluidos tácitamente en

un proceso de urbanización salvaje, en la que son absorbidos como actores subalternos. Estos hechos transforman permanentemente su esquema de valores y su cosmovivencia relacional e interrelacional, reestructurando los elementos autonómicos de su pueblo.

2.3.2.1 Territorio, recursos naturales y recursos económicos

El territorio —los recursos naturales y los recursos económicos derivados de la explotación de los recursos naturales— no existen en el imaginario y la realidad de los comunarios mayores de 40 años, pues para ellos la riqueza consiste sólo en la ampliación de la frontera agrícola:

> En nuestro territorio no tenemos nada; como ve, cada lluvia lava la tierra que sólo deja piedra, no tenemos nada... (director de la unidad educativa de Kaata, secundado por comunarios de Kaata, Niño Korin y Amarete, 18 de julio de 2006).

Añaden que los únicos recursos naturales que conocen son aquellos que explotan en sus migraciones anuales a zonas tropicales o subtropicales (Pelechuco y Tipuani) en busca de recursos económicos que aseguren su supervivencia física y la reproducción del grupo. En dichas migraciones temporales participan inclusive las autoridades comunales:

> En enero, todos se van a la mina de Pelechuco o Tipuani; hasta yo me voy (*mallku* de Amarete, TCam, 20 de julio de 2006).

Esto implica que kallawayas de distintos *ayllus* se perciben a sí mismos como pobres, y la pobreza los inmoviliza, obligándolos a vivir "del Estado y de sus míseras contribuciones":

> Si se dan las autonomías, el Estado no va a dar plata y nosotros no tenemos nada (MaS *[k]*).

Ante esta visión de la realidad, compartida por un sector considerable de la población juvenil, se da un corte generacional en cuanto a la percepción de la riqueza en recursos naturales de su territorio, pues las respuestas de otro grupo representativo de jóvenes reflejan que están al tanto de la explotación de wólfram, antimonio, oro y cobre, es decir que han tomado consciencia de que su territorio tiene otras riquezas naturales de las que ellos no perciben beneficio alguno.

2.3.2.2 Salud, educación, el ejército y la policía

Estos nuevos elementos autonómicos muestran la "apropiación y resignificación" de diversas instituciones estatales por parte de los jóvenes kallawayas. La inserción de estos elementos se da por la interrelación con las lógicas "del otro", pues admiten que si bien la educación no es aprender a leer y escribir, ni una garantía de vivir dignamente, al menos permite desarrollarse y progresar en el marco de una cultura occidental "del cartón"[14]. En esas mismas migraciones aprenden que la salud no es tomar tabletas sin ton ni son, sino tener un acceso razonable a los servicios médicos. También aprenden que si bien el ejército y la policía no son garantía de la protección justa de sus derechos, al menos imponen un "orden mínimo", condición necesaria para vivir y trabajar en el mundo del "otro", que se percibe como "caótico".

Por todo ello, el territorio, los recursos naturales, los recursos económicos, la salud y educación del otro, así como el ejército y la policía se integran como los nuevos elementos estructurantes de la autonomía indígena kallawaya para un sector considerable de las nuevas generaciones.

14 La llamada "cultura del *cartón*" alude a la excesiva valoración de los estudios universitarios y los diplomas (los "cartones") que certifican dichos conocimientos.

Capítulo IV

Las autonomías indígenas como construcción de nación y fortalecimiento del Estado

1. El caso del Norte de Potosí

En el apartado 1.1 del capítulo III se ha analizado las nociones de autonomía que los *ayllus* Chayantaka y Phanakachi consideran como imprescindibles para poder estructurar una autonomía indígena. De manera similar, en el apartado 2.1 del capítulo III se ha descrito los elementos fundamentales para su configuración. Aquí corresponde examinar dos cuestiones desde la perspectiva del Norte de Potosí: ¿cómo aportan las autonomías indígenas a la construcción de la nación? y ¿cómo fortalecen al Estado las autonomías indígenas? En este sentido, primero debemos tratar de entender las nociones de Estado y nación que tienen los pueblos indígenas del Norte de Potosí.

En principio, es necesario señalar que existen confusiones cuando los líderes indígenas utilizan estos dos términos. Históricamente se debe establecer que el concepto de Estado ha sido creado con fines de delimitación territorial, instituyéndose como algo ajeno a la realidad de los pueblos indígenas, pero que la engloba. Así, el Estado se constituye en una entidad jurídica de organización de aquellos que habitan su territorio. También es importante entender que la noción de Estado emergió desde una idea de homogeneización de las formas de vida existentes dentro de su territorio. A ello se agrega que el Estado se proyecta en los municipios como una entidad de mando a la que no quieren obedecer por hacer caso a las autoridades originarias:

> En algunos lugares las tierras se está trabajando controlado desde el Estado, mientras en otros sectores, concretamente en el municipio Chayanta, se hace lo que dice el *ayllu* y no lo que dice el alcalde; por tanto, somos autónomos (Gf2 *[p]*).

El concepto de nación, en cambio, se maneja en un sentido de mayor particularidad. En el caso de los pueblos del Norte de Potosí se ha empezado a hablar de nación desde una perspectiva de nacionalidades, por cuanto son éstas las que han ocupado el actual territorio boliviano desde antes de la Colonia. Esta es la razón por la que a menudo se menciona en su discurso que "hay varias naciones dentro de Bolivia [que están divididas] en *urin saya* y *aran saya*" (Gf2 *[p]*).

La idea de nación ha surgido para enmarcar las diferencias entre los diversos pueblos que se pretende incluir dentro del Estado boliviano: "nosotros como indígenas conocemos lo que es nación, pero lamentablemente las leyes no nos incluyen como nación" (E12 *[p]*). Lo que se ha pretendido a lo largo de este tiempo es que se conciba a Bolivia como una nación en la que los pueblos indígenas se integren con características propias, vinculadas a una lengua y con una identidad firme, lo que se ha logrado al menos parcialmente:

> Como Bolivia habría que ser uno solo y no estar dividida, y vivir con el principio de reciprocidad y unidad; sin embargo las estructuras de organización social es lo que se tiene que establecer y en ello consistiría la autonomía indígena (Gf2 *[p]*).

Interpretamos, de acuerdo a estas perspectivas, que se concibe la nación como una entidad unitaria que tiene diferentes sistemas organizativos, ya que alberga a otras naciones:

> Es en ese sentido que la autonomía indígena aporta mucho, porque a cada nación le da su importancia, nos encierran en un balde y nos dices solo somos una nación, no lo somos, es por esto que existen tantas falencias en este Estado. La autonomía indígena da el respeto a cada nación, en cada nación vamos a tener nuestro propio sistema político social, no va a ser uno. En Charcas será diferente, en Qharaqhara es diferente, en cada lugar. Es en este sentido que las autonomías garantizan que en cada nacionalidad se respete cada nacionalidad, su propio sistema político y social (E08 *[p]*).

Podemos señalar, además, que este proceso de reconocimiento de nacionalidades en el Norte de Potosí está ligado a la lucha por el territorio como entidad indisoluble, y a la organización originaria como reivindicación de un sistema organizativo propio. Este último punto muestra que dentro del Estado se ha suscitado una discusión

que apunta a plantear un Estado plurinacional, que requiere de "una nueva visión de la realidad histórica, cultural, social y económica" (Simbaña, en Dávalos 2005: 204).

1.1 Los aportes de la autonomía indígena a la construcción de nación

Las autonomías indígenas podrían proporcionar una nueva visión de nación al Estado boliviano basada en la diferencia y en la hermandad existente entre los distintos pueblos. Esto posibilitará plantear una nación con participación y con diferentes puntos de vista, con diálogo y reconocimiento de los distintos sistemas culturales de los pueblos, fundamentada en sus valores. Los valores existentes dentro del *ayllu* permiten hablar de apertura al "otro", y la reciprocidad se constituye en un elemento fundamental: el *ayni*[1]. Entonces, el planteamiento autonómico, en primer lugar, aporta a la nación desde esta perspectiva de construcción de valores que permitan la relación e intercambio entre los diferentes pueblos. Esto implica la interdependencia mutua:

> Podemos ver desde diferentes puntos de vista, seguramente los que están afuera [del *ayllu*] piensan de otra forma, los que son del *ayllu* de otra forma, entonces lo que nosotros planteamos en la autonomía es que tiene que haber reciprocidad, tiene que haber redistribución, entonces es todo eso lo que queremos aplicar en nuestra propia autonomía (E11 *[p]*).

Ahora sólo falta incorporar las culturas originarias a la visión de nación boliviana existente hasta el momento, dejando de considerarlas como entidades aisladas y sin ningún aporte a la nación.

Se puede añadir la perspectiva de contribuir con la generación de recursos propios, lo que da un ímpetu aún mayor al aporte autonómico a la nación, en tanto ella tenga la posibilidad de una suficiencia económica que no sea demandada al país y en la que los pueblos indígenas sientan su aporte, también económico. Pero no sólo se trata de generar autosuficiencia económica; en el *ayllu* se siente que es nece-

1 En la concepción de los pueblos indígenas, el *ayni* es entendido como una forma de reciprocidad, enmarcada por la consigna: "para recibir, primero tienes que dar".

sario redistribuir equitativamente los recursos a toda la población de la comunidad. Todo esto permite visualizar que el aporte a la nación partiría del reconocimiento recíproco entre los pueblos originarios, con sus valores de convivencia, en el que se plantea igualdad, el respeto a la diversidad y el respeto a uno mismo, dejando de lado políticas asimilacionistas y homogeneizadoras. Sólo así se podrá entender y dar valor al "saber ser" de los pueblos. Es evidente que dentro de este planteamiento de nación, los "otros" —es decir, principalmente las sociedades urbanas— no han sido dejados de lado:

> Para que haya una estabilidad en el gobierno habría que hacer llegar nuestros aportes en la construcción territorial. Sin embargo, los de la ciudad también puedan afiliarse con sus aportes, pero ellos también se gobernarían en el marco de la autonomía, ya no compartir con las otras organizaciones y con el Estado (Gf2 *[p]*).

De lo que se trata es de forjar una sociedad plenamente participativa, en la que la unidad en la construcción de nación es posible a partir de las autonomías, y que los pueblos indígenas quieren seguir siendo Bolivia, pese a todas las exclusiones y discriminaciones de las que han sido víctimas. La idea de Bolivia como nación persiste, pero ya no en un sentido de homogeneización, sino más en un sentido de valoración de las diferentes naciones que conviven en su territorio:

> Sin embargo, ahora [...] hay ideas separatistas como las de Santa Cruz, porque allí existe petróleo y quieren ser con eso los poderosos. Pero nosotros no podemos separarnos, sino que existe una fuerza porque en realidad nuestros abuelos pelearon en la Guerra del Chaco por el petróleo de esas tierras y ahora se quieren aprovechar de ello y eso están manejando los ricos con sus discursos de persuasión [...]. A pesar de eso, nosotros no le estamos haciendo a un lado; es más, nosotros queremos la unidad entre todos los bolivianos, ya que nosotros también dependemos de las tierras calientes y ellos también dependen de las tierras frías [...] esos dos hermanos tienen que fortalecerse y ayudarse (Gf2 *[p]*).

1.2 Aportes de las autonomías indígenas al fortalecimiento del Estado

La figura del Estado impuesta en la época de la Colonia se asocia a un proceso de desintegración económica y social para los pobladores originarios, seguido por un régimen de explotación y exclusión econó-

mica, política y cultural conducido por el propio Estado, al servicio de la minería, sobre todo en la zona andina. Los movimientos indígenas han tratado de revertir esta figura luchando por incluirse a la entidad estatal, e intentando que la misma reconozca a los diferentes pueblos y nacionalidades existentes en su territorio. Sin embargo, aún no se lo ha logrado plenamente, por lo que surgen discursos de líderes indígenas que reivindican la emergencia de un Estado anterior al de la República y lo proponen como una alternativa al Estado homogeneizador y excluyente:

> ... somos la alternativa para que en este Estado cambie todo. Nosotros los *ayllus* somos el modelo social del desarrollo. Entonces, el movimiento indígena plantea recuperar su Estado [...] tampoco quiere limitar y dejar de construir este Estado [boliviano]; al contrario, quiere desarrollar[lo] (E08 *[p]*).

Teniendo en cuenta esta visión de Estado, consideramos que las autonomías indígenas pueden aportar al Estado a partir de tres líneas generales que explicamos a continuación:

1.2.1 Los aportes del pasado hacia el presente

Los *ayllus* del Norte de Potosí afirman que han hecho diversos aportes al Estado, desde la creación del mismo en 1825; destacan principalmente dos tipos de aporte:

- El *económico*, a través de las tributaciones iniciadas en la Colonia, pero que continuaron durante la República:

  > ... los curacas y demás cobradores indígenas seguían recaudando la contribución semestral de los *ayllus* de su jurisdicción, para su posterior entrega al tesoro departamental. Para los contribuyentes de los *ayllus*, el pago del antiguo tributo seguía siendo la forma reconocida de legitimar su posesión de la tierra. Pese a los estallidos periódicos, especialmente los de 1927 y 1947, los *ayllus* seguían insistiendo sobre la importancia del "pacto de reciprocidad" con el Estado (Platt 1982: 156).

- El de *conservación de estructuras territoriales ancestrales*:

  Al Señor Jilanco y Curaca del Ayllu Suljahue. Mediante este oficio, en una asamblea general de toda la comunidad, le rogamos

a usted, como autoridad mayor del campo, que no aceptamos las mediciones de hectáreas por ningún lado. Vamos a estar como sea que nos han dejado nuestros abuelos terrenos... en los terrenos de origen, haciendo obligación (es) para nuestro Estado, como sean nuestras costumbres... (Archivo del curaca Macha (Aransaya), Agustín Carvajal, 1927 en Platt 1982: 157).

Vemos así que la pertenencia al Estado da lugar a una serie de aportes, que no se reducen al tributo, sino que plantea un Estado basado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas que forman parte del mismo Estado. Actualmente líderes y gente de base consideran que los aportes anteriores se siguen manteniendo aunque se haya cambiado el destinatario dentro del Estado:

> ... los *ayllus* tenemos pues nuestra propia economía; por ejemplo, la contribución territorial [...] aportamos a la alcaldía y propiamente aportamos para mantener al gobierno (Gf2 *[p]*).

Por otra parte, se señala el aporte histórico a la defensa del territorio del Estado en tanto los pueblos indígenas del Norte de Potosí han defendido los recursos naturales del Estado boliviano en la Guerra del Chaco (1932-1935).

1.2.2 Los aportes del presente hacia el futuro

Una característica esencial de la cosmovisión de los pueblos indígenas es la mirada integral del tiempo. Esta visión parte de un pasado hacia un futuro y es lo que se denomina *ñawpaq*[2]; en ese sentido, el pasado no está desligado del futuro, mucho menos del presente. Por ello consideramos que los siguientes son algunos de elementos que fortalecen el Estado a partir de las autonomías indígenas.

1.2.2.1 La recuperación de las formas de ser, de los saberes y valores propios, que permitirían la construcción de un Estado plurinacional

Como decíamos, las autonomías indígenas plantean fortalecer el Estado revirtiendo la imagen de dominación y homogeneizadora que

2 El significado de *ñawpaq* en quechua es pasado y futuro.

tiene el mismo, es decir, partir de la diversidad que se ha negado hasta ahora para construir un Estado diverso:

> Más bien rescataríamos lo que era nuestro, como los tejidos; entonces al Estado podemos aportar produciendo y vendiendo a ellos también. [...] Hasta el momento, el Estado casi no ha llegado a las comunidades más que a la escuela y al voto universal, aunque ello nos ha destruido; por ejemplo, cuando no tenemos documento no podemos votar ni beneficiarnos con el Bonosol. Entonces, a mi modo de ver la autonomía de ninguna manera destruiría [... al Estado] porque no somos excluyentes como los sindicatos, en todo caso somos incluyentes; por algo nuestros principios son *ama suwa, ama qhilla, ama llulla*. Tendríamos que ingresar a la reciprocidad porque todos somos iguales (Gf2 *[p]*).

Pese a que los procesos de ciudadanización han excluido a los pueblos indígenas, éstos tienen la seguridad de aportar al Estado a través de la profundización de sus valores en el marco de la autonomía indígena. Dentro de estos valores, las formas de ser y hacer propias también son aspectos que pueden fortalecer al Estado desde la diversidad, generando nuevos recursos científicos y humanos que se integren de forma creativa dentro del denominado conocimiento científico moderno:

> ... el sistema económico debe ser una redistribución económica con equidad, después tendría que aplicarse la justicia comunitaria, entonces hay muchos aspectos que se debe tomar en cuenta, la cultura, la tecnología, la cosmovisión, todo era una ciencia y un arte. Nuestros antepasados, por ejemplo, pronosticaban mediante [la observación de] las estrellas, la Luna, los árboles, si va a ser un buen año o mal año. Eso era ciencia, que no aplicamos ahora (E11 *[p]*).

1.2.2.2 La conservación y el manejo de la naturaleza, que posibilitan la producción y diversificación económica

Una realidad que está cambiando, no sólo debido a la problemática social, sino también a las alteraciones del clima en todo el mundo, es la conservación y el manejo de la naturaleza. Tales fenómenos están afectando la productividad de varias regiones del territorio boliviano y están modificando los niveles de subsistencia, en una economía en la que también intervienen factores de mercado. Pese a este fuerte proceso de cambio, la idea que tienen los pueblos indígenas es la de

conservar y manejar mejor los recursos naturales a partir de una redistribución equitativa y justa:

> El rol de la autonomía tendría que ser más que todo en el manejo de los recursos naturales, en la explotación de los recursos naturales, y la distribución tiene que ser equitativa [...] los indígenas generalmente explotaban para uso y consumo. Por ejemplo, los minerales se explotaban para uso, pero ahora ya se exportan, y esto es diferente y complicado de definir incluso; es un problema que debemos empezar a definir con el Estado [...]. Pero, si hablamos de autonomía indígena, indígena siempre, ellos no consideran [la cuestión de la] explotación (E12 *[p]*).

Esta perspectiva de conservación de los recursos naturales y, por ende, de la naturaleza podría forjar un sistema de control social que asegure la sostenibilidad de los recursos naturales dentro del territorio nacional: "dentro de la autonomía, el gobierno se preocuparía de su país, de su territorio" (E01 *[p]*). La diversificación económica debería partir de la realidad del Norte de Potosí respecto a los cambios climáticos, cada vez más dramáticos, asociados al fenómeno de El Niño. Esto permitirá asegurar para los pueblos determinadas condiciones de vida mediante políticas regionales autónomas para mejorar las condiciones de vida y así evitar la emigración.

1.2.2.3 La organización y la economía

Otro de los ámbitos que puede ayudar a fortalecer el Estado es el de la organización, basada en la recuperación de la identidad y de sus mismas estructuras organizativas para así fortalecer la plurinacionalidad:

> A lo largo de la historia se ha cambiado los nombres de las autoridades [...] antes no había alcalde ni tampoco *segunda mayor*, sino *kuraka*, entonces [...] el reto de los originarios [...] es recuperar la identidad, ello implicaría que en la Constitución Política del Estado puedan ingresar con los propios nombres y que se pueda llegar a un nivel más racional (Gf2 *[p]*).

El aporte de las organizaciones también implica un control más efectivo de los recursos que son explotados por empresas extranjeras o nacionales:

El rol de la organización es el de defender todos los recursos [...] haciendo que no haya mucha manipulación con otras entidades privadas [...], que sea más transparente y controlado, y es así por ahí, se puede sentir bien, las autonomías indígenas (E03 *[p]*).

Así, la organización se convierte en una instancia de control del territorio en el sentido de que autogobernarse posibilita una perspectiva política de manejo de los recursos en beneficio del *ayllu* y de sus comunidades. Pero, además, plantea una perspectiva de administración propia que parte de las mismas autoridades originarias:

... nosotros vemos la autonomía como la forma de administrar, manejar todo tipo de cosas y gobernarnos es ser independiente (Gf2 *[p]*).

1.2.2.4 La búsqueda de recursos económicos para aportar al Estado y a las otras naciones

Una de las principales aspiraciones de los pueblos indígenas es la de generar recursos productivos para aportar al Estado y a las otras naciones en condiciones de igualdad:

ahorita [...] estamos cerrados en nuestros *ayllus* en nuestras jurisdicciones. Podemos aportar, si hay una autonomía podemos dar producción [...] frutales, hortalizas, todo. Entonces, si hay, podemos ayudar al gobierno también, con todas las producciones, podemos ayudar a la ciudad siempre (E04 *[p]*).

Entonces, existe la predisposición de aportar al Estado con igualdad de participación en todo el territorio. Pero la misma debe partir del ímpetu de generar recursos y no quedarnos en los beneficios que algunas leyes otorgan. Pero además viendo la posibilidad de generar trabajos en *ayni* y en complementariedad con otras entidades propias del *ayllu* o con otras instituciones como las ONG:

Si es autónomo un distrito, va a tener la capacidad de buscar los recursos no solamente del gobierno, sino también de la cooperación internacional; como distrito autónomo va a tener su propia personería jurídica, entonces va a poder recabar más recursos. [...] con la autonomía de los distritos indígenas podemos [lograr] más obras (E10 *[p]*).

Nuevamente la posibilidad de generación de recursos llega a concebirse desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, principalmente

quechuas, en la que la reciprocidad, el *ayni* y la complementariedad hacen posible una política económica autónoma. En esta misma línea podemos recurrir a la frase de Díaz Polanco: "La sociedad de las autonomías es aquella en que la igualdad y la diferencia van de la mano" (en Dávalos 2005: 63).

1.2.2.5 La coordinación de los *ayllus* con el Estado

El principal recurso para establecer una coordinación de los ayllus con el Estado son las organizaciones propias. A través de ellas se puede entablar un diálogo igual y equitativo entre las comunidades y el Estado:

> ... de hacer una autonomía indígena, serían las autoridades quienes se hacen cargo; en este caso, el *segunda mayor*, que es como un gobierno del *ayllu*, y de ahí viene el subalcalde. Entonces estas autoridades tendrían que constituirse legalmente, teniendo un reconocimiento legal del Estado, entonces el *ayllu* tendría que ser como un pequeño Estado dentro de Bolivia. En las comunidades es el *jilanqu* quien manda (Gf1 *[p]*).

1.3 Un criterio esencial para diseñar un territorio autónomo indígena

Algo que se debe considerar al diseñar una autonomía indígena en el Norte de Potosí es que este territorio necesita contar con una diversidad de pisos ecológicos y de recursos naturales y minerales que se han estado explotando de una manera irracional desde la época de la Colonia. Esto ha generado en los y las líderes de base una desconfianza en el futuro:

> Para tener una autonomía se debe efectuar un diagnóstico, para decidir qué tenemos y qué podemos hacer en el futuro. Se debe ver los terrenos, los recursos con los que se cuenta, esto es imprescindible para ver la posibilidad de hacer efectiva la sostenibilidad de la autonomía. [...] Sí se está de acuerdo con la idea de una autonomía indígena, pero no se ha definido cómo debería ser ésta (Gf1 *[p]*).

Y muchas mujeres líderes inclusive han manifestado que se debe rechazar la autonomía si ésta no garantiza un sustento económico mínimo:

> En Santa Cruz están pidiendo autonomía los que tienen tierras grandes —se está escuchando en [radio] Pío XII, los que tienen 600 hectáreas,

> 900 hectáreas— ellos están pidiendo autonomías, eso entiendo, pero a nosotros parece que no nos conviene autonomía, no nos conviene a los pobres [...] ni una persona tiene una hectárea, así es el campo [aquí]. [...] No puedo querer yo autonomía [...], porque de nosotros nuestros productos nunca no es el precio, pero de ellos el fideo cuánto cuesta y de nosotros una cuartilla de papa cuánto cuesta, entonces por eso no puedo querer (líder mujer del Norte de Potosí, TCam, 23 de junio de 2006).

En el entendido de que estamos en un país considerado democrático, podríamos remitirnos a la siguiente frase que plantea el sentido práctico de la perspectiva autonómica indígena y sus diferentes visiones: "El hecho de que importe la búsqueda de nuevos discursos o nuevos análisis sobre la identidad nacional es un signo de avance de la democracia" (Rivière, en Couffignal 1994: 258).

2. El caso de la región isoseña

En los apartados 1.2 y 2.2 del capítulo III exploramos las concepciones y representaciones lingüísticas de los isoseños en cuanto a la posible estructuración de su autonomía y la relación con los otros pueblos. De igual forma procedimos a identificar y analizar los alcances de cada uno de los elementos que compondrían su autonomía en función de "su forma de ser guaraní". Ahora nos corresponde analizar, por un lado, cómo aportan las autonomías indígenas a la construcción de la nación y, por otro, cómo fortalecen o fortalecerían las autonomías indígenas al Estado.

2.1 Los aportes de la autonomía indígena a la construcción de nación

Recurrimos inicialmente a los textos del *Yembosingaro Guasú*[3], con el fin de explorar las percepciones isoseñas acerca del Estado-nación y principalmente acerca de las representaciones simbólicas del mismo.

---

[3] La expresión guaraní *Yembosingaro Guasú* significa "El Gran Fumar", y hace alusión a la actividad que realizan los *ipayes* en beneficio de su población. Dicha actividad consiste en ahuyentar los maleficios o hechizos conjurados por los *imbaekuas* contra personas o contra las mismas comunidades.

El cuento del zorro guardia[4]

***Arakae aguara guara ra oiva* (guaraní)**	**El zorro guardia (castellano)**
Mopeti ara aguara avaete guaria ra oi mopeti tape rupi, jare kiape ma ndipo ovae iyeupe mpoeti mboka indechigue jare ngora indechigue vi, polaina, reta opaete omonde jaeza oyemboi oi jokua tape pe.	Una vez, el señor zorro estaba de guardia por un camino. ¿Dónde sería que halló un arma vieja, una gorra también muy vieja, y las polainas? Así, todo bien puesto, estuvo parado el zorro ahí en uno de los caminos.
Oñeraa etei oyeapo oi aguara, avaete jare oyevi yevi oi jokua tape rupi imboka ipo pe, jare oimevi guinoi mòpeti, tupapire peraso, kiapema Edipo ovae jokua iyeupe. Jare iru kaa iporeta ko mbaeti oikua tupapire va jare mbaeti viko oikuata omongeta vaera, jaeza jokua rupi aguara ovae ipuereta oyuvanga iñeiru reta re, oñeñono jaeño oikua jare iyarakua vatu jare ipuereta ombaekuatia va.	Muy serio se ponía el señor zorro, y estaba de paseo por el camino con su arma en la mano, y tenía también un pedazo de papel, ¿Dónde se habrá hallado pues eso? Y como los demás animales no conocían lo que era el papel y ninguno sabía leer, entonces eso era lo que el señor zorro aprovechaba para hacer creer a su gente que él era el único inteligente y que tenía la capacidad de leer y escribir.
Jokua ramo jokua tape pe guaria ra oi yave, jae oyemongueta ko oi oyererovia uka vaera iru reta pe, jae jokua ara guive, jaeza oita koreiró ra opaete chupe reteva. Jaema tenondeete ouva jae akuti paravete, jare jokua oyemboaguara tape jaroa ra oiva oecha akuti paravete ou rupive koiño ma ou yave, jokopeño omombíta jare jei chupe:	Por eso, cuando se encontraba cuidando aquel camino, estaba con la idea de hacer creer a su gente de la selva que, a partir de ese día, él sería reconocido como corregidor por todos los pobladores de aquella comarca. Entonces el primero que apareció fue el pobre *jochi*, y aquel orgulloso centinela al ver que el pobre *jochi* se acercaba, ahí nomás le preguntó:
—¡Epita jokope! ¿keti reyu reo?	—¡Alto! ¿A dónde vas?
Jare jokua para vete tatavi sikiye, jokopeño voi opita oririi reve jei jokua guaria pe:	El pobre era tan tímido, que ahí nomás se detuvo y respondió nervioso al centinela:
—Cheko kotiko aja aiko, señor. *—Mbae ¿Keti reo reiko? ¡Tata nemiari ani rekarua, jaeramo ndepuerea tata nemiari!*	—Estoy yendo a mi chacra, señor. —¡¿Qué?! ¿A dónde estabas yendo? ¡Habla más fuerte!, ¿o es que no has comido y por eso no puedes hablar más fuerte?

4 Riester 1998: 2.314-2.319.

Tata oñeraa oyeapo aguara, jare imboka guiropove avemi oyeapo jokua akuti paravete loti, jaema jokua pe maaete oiamondo akuti paravete.

Serio se puso el zorro, su arma medio la apuntaba hacia el pobre *jochi*, y eso más lo asustaba al pobre *jochi*.

—Añeteete ko, señor *guaria, cheko kotiko jare mandioko aja aru cheyeupe —jei chupe.*

—De verdad, señor guardia, a mi chacra estoy yendo para traer mi yuquita —le dijo.

Jukurai jei vape ave ombopiakuea jokua guaria gua. Jaema jei jokua guaria gua:

Ni con eso lo convenció al guardia. Entonces dijo el zorro:

—Añave, reipotaño reasa yave, koo, anoi kuape tupapire ombou cheve yande ruvicha tenondegua, jare kua ara guive, che aiko vaera koreiró ra yandeve opaete kua rupi yaikova pe. Jare kua tupapire kurai jei, jeima, aguara avaete, jaema omongueta jangaguaa ma akuti para vete jovai:

—Ahora, si es que quieres pasar nomás, yo tengo aquí una orden que me ha hecho llegar nuestra máxima autoridad, a partir de hoy día, yo ya soy un corregidor para todos los que poblamos esta comarca. Y esta orden que tengo dice así —había dicho el zorro—, y se la leyó ahí delante del pobre *jochi*:

"Añave Atoño, nde reikota koreiroo ra jokotigua ra, jare kua ara guive remaeta jokua tape arayevi loti ojova re, jare aguiye etei emaeño kia toasa ndei jugui reyasia mbove, jare kua mborokuai jaema opita nderee, nde reyapo vaera mburuvicha".

"Señor zorro Antonio, reciba usted el nombramiento de corregidor para esa comarca, y a partir de este día, cuidará del camino que parte para el Sur, que nadie pueda pasar sin antes dejarse cortar la cola, y esta orden será ejecutada por su autoridad".

—¿Reendu, rei kua mboroookuai jeigue va?
—Jei iñeata reve aguara.

—¿Has escuchado lo que dice la orden?
—preguntó hablando muy fuerte el zorro.

—Aendu ai señor *guaria, erei maera pa reyasiata chegui cheruguai —jeima oñemoaeti akuti paravete.*

—Sí, señor guardia, pero cómo me va a cortar mi cola, protestaba el pobre *jochi*.

—Che aeñoa ko ayapota ai jokua, mborookuai jeigue ko che ayapota ai —jeima aguara—. ¡Jayave, neatei ayasia nderuguai yave, ekuaye nereta pe!

—Bueno, yo no lo estoy haciendo por mi propia voluntad, es la orden que estoy cumpliendo —dijo el zorro—. ¡Entonces, si no quieres que se te corte la cola, media vuelta a tu casa!

—¡Kiraita pa ajaye, señor*! ¿Mbaeya jauta ai chereta pe, ajaamandio aru cheko gui yave?*

—¡Cómo, pues, señor! ¿Qué voy a comer en mi casa, si no voy a traer la yuca de mi chacra?

Jayave opaeteño akuti, reta juguai puku yaimba reta rami, jaeramo jokua ara ñatei paravete tei juguai ayasiauka iyeugui. Erei taikue rupi, ojo ikirei paravete jokua mboro-okuai janga jeko pegua, jaema akuti paravete oyasia uka juguai, japave ramo oasa ojo iko, loti. Jare ima michi yave, ou taitetu mborevi ndive.

En ese entonces los *jochi* tenían la cola larga como los perros, era por eso que aquel día se estaba resistiendo a que le cortaran la cola. Pero al final de cuentas aceptó la ejecución de aquella orden, el pobre jochi se hizo cortar la cola, y recién tuvo la libertad de pasar para ir a su chacra. Al rato aparecía el *taitetú* que venía junto con el anta.

—¡Pepita rari! —jei oe our guaria imboka reve.

—¡Alto! —salió el guardia con el arma en las manos.

Jare jokua sikiye reta opa voy opita. Jaema etei apipo aguara avaete oparanduye chu-pereta keti ko yoguirajava re, jare maetita oa-sareta ndei juguai oyasiakauka mbove, jokua mborookuai jei oi rami. Jaemaetei aguara oechaukaye jokua tupapire perajo guinoi va.

Y aquellos tímidos obedecían. Entonces, nuevamente el zorro preguntó hacia dónde estaban yendo, y les dijo que no pasarían sin antes dejarse cortar las colas, como estable-cía la orden. Ahí el zorro guardia mostró de nuevo el pedazo de papel que portaba.

Jare jokuareta guirovia oikua'a jeko pegua, jare natei oyerova retayee jeta loti, jekuae oasiauka retayee juguai iyeugui, jare jayave ramo opa retayee oasa.

Pero aquellos nuevamente lo creyeron por la ignorancia, y por no volverse a su casa, se dejaron cortar su cola, entonces recién pudieron pasar.

Jare jaemai jukurai oi jokua guaria janga, oyuvanga oi japisa iyarakuambae reta re, guiramoiti jeta yaema omboati guinoir tiguai oyasia gue. Jare irma michi yave peuru vio u oiko jokua tape rupi.

Y así sucesivamente, el caprichoso guardia estaba abusando de la ignorancia de la demás gente; ya tenían su montón de colas cortadas. Y al rato también vino por el mismo camino el señor Perro.

Jare jokua guaria janga oika voima oi jokua ou oiko va, ngaraa guirovia iru reta ramita. Jare jokua jeko pegua jae oikavi yae ma oi osii vaera kuri, yaimba guiroviaa pegua, otekuarai vaera. Oikua yaema oi yegua. Jare, yaimba koió yaema ou yave, jaema jokua guaria omondo iñee:

Y el guardia ya se imaginó que aquel que venía no le iba a obedecer como los demás. Y por eso ya estaba prevenido para huir, si el perro se desentendía de la orden. Eso ya lo tenía muy presente el zorro. Y cuando el perro ya estaba más cerca, el guardia le dijo:

—¡Jokopeño, Peuru!

—¡Alto, Perro!

Mbaetietei, yaimba jekuaeñoi oguata ou oiko, jekuae jeiye chupe, jare maa tata katu-ma jeitei chupe, erei okiye reve ma jei:

Y nada, el perro siguió caminando, y de nuevo le dijo, un poco más fuerte, pero ya con miedo:

—¡Jokopeño rari, Peuru!	—¡Alto ahí, Perro!
Erei jaema jokua yaimba omopua Iñaki omae jokua guaria re, jare jei:	Y aquél ya levantó la mirada al guardia, diciendo:
—¡Jae mbae nunga nde chemombita vaera rei kuape! —jei yaimba omondo iñee iyarasi reve—. ¡Añave jaema reikuata rei, mbae reasata va! —jei chupe.	—¡Y quién eres tú para detenerme aquí! —respondió el perro muy arrogante—. ¡Ahorita vas a ver lo que te va a pasar conmigo! —le dijo.
Jare jokopeño ma yaesa aguara, jareo e atekuarai ipuere rupi. Jare jukurai aguara avaete oyeapiraa uka yąimba pe. Jare jokua gui, jokua mimbareta isutu vaera ou oiko vaera, aguara opa juguai oyasiava reta yepe.	Y ahí nomás se lo vio al zorro emprendiendo la huída como pudo. Fue así que el zorro se dejó vencer por el perro. Y de eso, aquellos animales hasta ahora son chutos, porque el zorro les había cortado la cola.
Jaeñoma.	Nada más.

En este cuento, el zorro es un guardia que representa al Estado y que además es un indígena que se hace pasar por un blanco pobre. El zorro guaraní se pone un gorro muy viejo, unas polainas y un arma vieja que encuentra al azar, y se ubica al inicio de un camino. Basta su comportamiento serio y otro requisito importante que lo acredita como representante del poder estatal: un pedazo de papel. El narrador analiza la actuación del guardia, como frecuentemente lo habrá descubierto en realidad: "Como los demás animales no conocían lo que era el papel y nadie sabía leer, entonces eso era lo que el señor zorro aprovechaba para hacer creer a la gente que él era el único inteligente y que tenía la capacidad de leer y escribir", con el propósito de ser reconocido como corregidor de aquella comarca y que como tal pueda pedir cualquier cosa de los pobladores, detiene a los que quieran pasar por el camino.

La primera víctima es el pobre *jochi**, quien según el relato, al instante se siente intimidado y nervioso, ya que ni el guardia ni el papel formaban parte de su cotidianidad. El *jochi* explica al zorro que

* *Jochi*: agutí, roedor grande que habita en las selvas tropicales de América del Sur. (Nota del editor.)

necesita ir a su chaco para cosechar yuca para él y su familia; a esa respuesta, el zorro lo intimida todavía más, apuntando su arma al *jochi* y exigiéndole que levante su voz: "... o es que no has comido y por eso no puedes hablar fuerte". Gritándole además, hace aparecer su pobreza como un oprobio o una gran debilidad de la cual se ha hecho culpable el mismo pobre.

Sin embargo, el *jochi* trata de salir del aprieto insistiendo en que de verdad debe ir a su chaco para cosechar su yuca. El zorro apela a su recurso más fuerte que subraya su autoridad delante del *jochi*: el papel. Fingiendo leer, enuncia un supuesto nombramiento que lo inviste como corregidor, con la orden de no permitir el paso por el camino al Sur a nadie que no se deje cortar la cola. El *jochi* vacila todavía un rato, pero no tiene otra opción, porque si no cosecha la yuca, no podrá comer; el *jochi* quiere vivir, por eso acepta cortarse la cola. Después, el zorro abusa caprichosamente del anta, del *taitetú* * y de los otros animales.

Analizando el trasfondo simbólico de este cuento, nos damos cuenta de que son sólo atributos externos y el comportamiento típico adoptado los que en última instancia intimidan a los animales (gente), forzándolos a sacrificar partes importantes de su propia identidad. El montón de colas cortadas, desde la perspectiva indígena, puede ser "relacionado con bienes culturales y costumbres que han dejado, o —más concretamente— con las tierras que poco a poco les quitaron". Los *papeles* significan el engaño con el que los blancos se adueñaron de tierras indígenas no tituladas. El montón de colas cortadas se convierte en sinónimo de las riquezas que el blanco ha podido acumular a costa de los indígenas.

Al final del cuento, interviene un personaje a quien identificamos como un "blanco" verdadero: el perro, animal que no es originario de la zona. Él no se deja intimidar por este pseudoblanco (es decir, por el zorro): "¡Y quién es usted para detenerme aquí!", dice el perro con una arrogancia característica del blanco. Los términos de la relación han cambiado: el zorro que detiene al perro con miedo retorna en ese

* *Taitetú*: pecarí, chancho de monte. (Nota del editor.)

momento al carácter de indígena, intimidado por el blanco que asume el poder real y que puede castigar los abusos cometidos.

Detectamos una ambivalencia evidente en la visión isoseña del blanco, quien —en el papel del zorro guardián— es abusivo y engaña; en otra oportunidad se convierte en el que vigila los bienes de la gente. En todo caso, depende de cómo aprovecha el poder político-económico que tiene en realidad (Riester 1998: 1.883-1.886).

El papel como símbolo "de poder y de engaño" aparece también en el cuento del Zorro y el Papel (Riester 1998: 2.320-2.324), donde el zorro asume el carácter del blanco que se adueña de un pozo, única fuente de agua para los animales del bosque. Él pone las condiciones y mete a todos los animales en un rincón, acción que presenta analogías con la situación territorial de los indígenas en la actualidad. El zorro justifica todas sus acciones con el papel que tiene en la mano, que en realidad es una simple carta de amor que encontró por casualidad. También aquí se aprovecha del analfabetismo de la gente. Sólo el perro (el blanco bueno) acaba con esa situación intolerable. Él libera a los otros animales y rompe el papel, desenmascarando al zorro como impostor y mentiroso.

Ahora bien, ¿cuáles son los aportes de la autonomía indígena a la construcción de nación? En primer lugar, la participación activa en el contexto nacional, un diálogo entre los pueblos o nacionalidades que habitan Bolivia y, por ende, el reconocimiento recíproco de la diversidad de saberes. Estos aportes permitirían construir una Bolivia plurinacional e intercultural:

> ... Sólo resta pedir a los hermanos bolivianos que traten de imaginar las características que podría tener un nuevo Estado nacional, en el cual las etnias contenidas dentro de sus fronteras políticas pudiesen contribuir autónomamente a la realización de cualquier proyecto nacional posible. Un Estado que recupere para sí mismo y para la humanidad la enorme energía creadora que posee y que [hasta ahora ha negado]. Un Estado que se atreve a asumir un inédito tipo de convivencia humana, en el cual el diálogo entre culturas reemplace al actual monólogo dominador (Bonifacio Barrientos Cuéllar; discurso conmemorativo a Bonifacio Barrientos Iyambae, en Mefalopulos 1999: 91).

El reconocimiento recíproco de todos los pueblos y grupos sociales permitiría recuperar "el ser, saber y vivir" de los pueblos indígenas, propiciando un clima de igualdad y respeto a la diversidad, en el que las políticas asimilacionistas y homogeneizadoras sean desterradas del pensamiento y la acción de cualquiera de las partes. Este tipo de reivindicaciones discursivas son un llamado desesperado a la reflexión en torno a la importancia de hacer valer "su forma de ser" y "la forma de ser de los otros", permitiendo así expresiones de autoestima afirmada. Del mismo modo, el llamamiento a la creación de un Estado multiétnico es explícito:

> Vivimos en este lugar que es el centro de Bolivia... Cada día somos más importantes para los hermanos de Bolivia... por eso la presencia de ustedes nos alegra y hace que este día sea de solidaridad, un día en que la gente que no son isoseños nos viene a demostrar que nos toman en cuenta, que se acuerdan de nosotros, la sangre rebelde del Parapetí, se acuerdan que juntos, guaraníes y no guaraníes, somos un solo país y una sola familia, cada uno con su cultura, respetándonos sin atropellar a nadie, cada uno con su costumbre, pero unidos para el progreso de todos. La visita de ustedes nos alegra, porque quiere decir que nos toman en cuenta, también para festejar, y no sólo para hacernos trabajar como peones o para pedir nuestros votos, sino para tomar juntos una *tutumada* de chicha (Bonifacio Barrientos Cuéllar; discurso conmemorativo a Bonifacio Barrientos Iyambae, en Mefalopulos 1999: 92).

En ese sentido, los isoseños parecen gritar: "soy diferente, tómenme en consideración e inclúyanme en la sociedad nacional y mundial", al contrario de otros pueblos que dicen: "soy diferente, déjenme en paz". Pero ¿existen diferencias entre los antiguos discursos de los dirigentes ahora cuestionados y el pensamiento actual de sus bases? La respuesta categórica es no, pues los discursos de éste y otros dirigentes cuestionados no hicieron más que reflejar las necesidades de ese momento, que además siguen siendo las mismas en la actualidad:

- Conciencia de un mejor trato.
- Hay que tomar conciencia de que somos guaraníes, quechuas y aymaras.
- Concientización de los propósitos de cada autonomía indígena.

- Valoración de cada una de las naciones, tenemos que cumplir y dar el trato justo a los demás.
- Justa distribución de condiciones de vida (participantes de la región isoseño guaraní, en TVal).

Todas estas demandas de ayer y anhelos de hoy demuestran la necesidad de que exista un reconocimiento recíproco entre los diferentes rostros y formas de ser, en el que la igualdad no sea sólo declarada, sino percibida y vivida por todas las partes, que hasta ahora se mantienen en conflicto. En ese sentido, ¿cuáles serían los alcances de las autonomías indígenas en el marco del Estado-nación, por ejemplo, en la educación?: "Las mismas que la de los *karai*, no tienen por qué ser menos" (Marco Abanillo, joven bachiller de Isiporenda, junio de 2006).

Esta expresión tiene una profunda apreciación del pasado y del presente de su pueblo, en el que los gobiernos llegan, a veces ayudan, a veces se olvidan y luego pasan, y lo único que queda son leyes que consagran a ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda, por eso se piensa que habrá "autonomías para pueblos de primera y autonomías para pueblos de segunda", algo que desde su concepción es totalmente injusto.

Por ello, el nuevo régimen de autonomías departamentales e indígenas garantizará a todos (guaraníes y *karai*) el ejercicio pleno de sus derechos individuales y colectivos y, por tanto, de sus formas de *ser*, *saber* y *vivir*, permitiendo así la construcción de una salud con identidad y de una educación con identidad, donde el derecho a ser uno mismo no resulte coartado, sino plenamente ejercido:

> En la práctica, se tiene que asegurar la participación, [...] tiene que haber una descentralización total y completa del sistema administrativo actual, que no esté centralizado en los distritales, que no esté centralizado en el SEDUCA [...] el SEDUCA tiene que descentralizarse hasta los [niveles] municipales, (y por qué no hablar de las capitanías y las organizaciones) tienen que manejar eso. Y si hablamos [...] de equidad, tiene que haber una participación de indígenas y [...] de los *karai*, entonces ahí va haber un mejor encuentro, ahí va a mejorar la educación, porque eso es lo que no ha habido... (DMo *[i]*, entrevistado en agosto de 2006).

En síntesis, se pide consolidar espacios de participación y acción conjunta, que den lugar al protagonismo propio y al protagonismo colectivo, que permitan reproducir sus "formas de ser" a través del tiempo. Entonces, ¿qué organización sería la encargada de administrar la autonomía indígena? Las respuestas oscilaron entre dos alternativas: la más difundida deja la administración de la autonomía indígena *micro* a la organización y al capitán comunal, que es el encargado de captar recursos, solucionar problemas y viabilizar proyectos. Todo esto, en función del relacionamiento constante con la realidad de su comunidad:

> Siempre fue la asamblea de cada comunidad, ¿por qué tendría que ser otra? (VCu *[i]*).
>
> La capitanía siempre nos representa, ella tiene que encargarse (LOr *[i]*).

Ambas opiniones recuperan las pequeñas instancias que toman grandes decisiones, huyendo así del gigantismo organizacional que coarta la participación y mediatiza las relaciones. La alternativa minoritaria deja la administración de la autonomía indígena *macro* a un consejo de organizaciones o movimientos sociales que aglutine a los diferentes pueblos guaraníes y a los distintos grupos sociales que habitan el Chaco. Debemos comprender que esta voluntad de delegar la administración de la autonomía a una organización supracomunal responde a la conciencia de la "existencia y necesidad del otro":

> ... la representación de la organización va a ser un consejo. Dentro de este consejo estamos hablando de los guaraníes, estamos hablando de los quechuas, de las áreas urbanas y de muchos otros actores más [...] la instancia de representación sería un consejo que represente a todos los actores y organizaciones que habitamos la región chaqueña, ahí también tener un consejo *arakua iya*. [...] de ahí vienen los programas de educación, es casi similar a los ministerios, pero recogiendo todo a partir de las comunidades, como está estructurada la comunidad, o como está estructurada la capitanía, de ahí surge toda esta armazón, que todavía está en proceso de discusión, todo colectivamente manejado (DMo *[i]*, entrevistado en agosto de 2006).

En nuestra opinión, ambas posturas son complementarias entre sí:

- Una reconoce la necesidad del protagonismo propio desde lo micro, es decir desde la familia y la comunidad, en función de una historia de autonomías familiares y comunales.

- La otra reconoce "la necesidad de un protagonismo conjunto en lo territorial", ya que esta realidad se ha impuesto a causa de los matrimonios interétnicos, el mercado y la emigración masiva.

Ambas posturas guardan una profunda relación con la *"forma de ser guaraní"*, en la que se busca el respeto a la *"propia forma de ser"* y a las *"formas de ser de los otros"*.

2.2 Aportes de las autonomías indígenas al fortalecimiento del Estado

Para finalizar, ¿cuáles son los aportes de las autonomías indígenas al fortalecimiento del Estado? Desde la perspectiva del pueblo isoseño, estas contribuciones pueden sintetizarse en tres grandes pilares, que encierran a su vez un conjunto de propuestas que articulan el ser, saber y vivir de este pueblo con el de los otros pueblos indígenas y organizaciones sociales de Bolivia:

2.2.1 Los aportes del pasado hacia el presente

El pueblo isoseño reivindica históricamente sus aportes al Estado desde una doble perspectiva: como pueblo y como los individuos que lo componen. En el primer sentido, reivindica su contribución, como pueblo-nación, a un Estado que les resultaba completamente ajeno, participando en una guerra que terminó por dividir el territorio guaraní, con la consiguiente dispersión de su pueblo:

> Nosotros siempre hemos aportado al Estado, vamos al cuartel para ser bolivianos, dejamos nuestra sangre por la nación, aunque ni nos atienden como bolivianos [...] Somos bolivianos, hemos peleado en [la Guerra del] Chaco (LOr *[i]*).

De esa gran tragedia colectiva queda una lección: "adquirir la nacionalidad boliviana a través del servicio militar", pues alegan que el haber nacido en Bolivia no les garantiza la nacionalidad, y que sólo la libreta militar les otorga la ciudadanía y con ella la capacidad de ejercer algún tipo de derechos en una patria que aún los margina. De manera similar, los aportes de los individuos que componen el pueblo isoseño radican en la "mano de obra barata" que ofrecen para las actividades

agropecuarias de Santa Cruz, principalmente la zafra y el peonaje ganadero: "Siempre hemos aportado, quién va a la zafra, quién va al cuartel, quién trabaja como peón..." (Rubén Leaños, Cuarirenda). Así, su mano de obra solventó las actividades empresariales azucareras del Estado en el pasado, como también los actuales emprendimientos privados azucareros.

2.2.2 Los aportes del presente hacia el futuro

La consolidación de las autonomías indígenas supondría el reconocimiento de la forma de ser, saber y vivir, no sólo del pueblo isoseño, sino también de los demás pueblos, posibilitando:

2.2.2.1 La recuperación de las formas de ser y los saberes propios para la construcción de un Estado plurinacional

Este aporte se da en el entendido de que los saberes propios de los diversos pueblos han sido negados y suplantados por lo ajeno homogeneizante, de modo que en el presente se debe consolidar la diversidad y oficializarla en pro de la construcción de un Estado plurinacional:

> Que el Estado reconozca las normas y las leyes de los pueblos originarios, porque los que han mandado han copiado cosas de otros países y no hemos rescatado lo nuestro (RMo *[i]*).
>
> Aportamos con nuestra forma de ser porque ya tenemos todo el paquete: nuestra música, nuestras reglas, las costumbres comunitarias, ahí esta todo, siempre haciendo las cosas con respeto, todo es parte de nuestra autonomía y nuestra convivencia; los demás no conocen esta forma de vida (ASa *[i]*, TVal).

Este reconocimiento recíproco de todos los actores sociales de Bolivia rescata el ser total de los pueblos desde la subalternidad, permitiendo ofrecer a la humanidad su capacidad creativa, organizativa y articuladora de lo diverso.

2.2.2.2 Conservación y manejo de los recursos naturales

Otro aporte al fortalecimiento del Estado se puede dar en el ámbito del manejo sostenible de los recursos naturales, ya que de la naturaleza

extraen los alimentos que las tierras de cultivo y el Estado no les dan; de ella extraen el agua, de ella obtienen la vida, lo que les permitió sobrevivir hasta el presente, como también soñar con un futuro que sus hijos escriban con identidad:

> Conservar y preservar la naturaleza, la biodiversidad, porque nosotros siempre hemos realizando actividades en forma racional, que no nos destruyan; siempre [...] pensando en mantener un hábitat [...] pensando en el futuro de los hijos que tienen que vivir de esa naturaleza (RMo *[i]* y ASa *[i]*).

2.2.2.3 La organización

Otro aspecto que puede fortalecer al Estado es la organización y por ende la unidad de todos los pueblos, sobre la base de una política de coordinación y consenso, en lugar de una de imposición y disenso:

> La forma de organización es lo central porque [...] coordinando, poniendo en consenso, las cosas marchan; todo tiene que marchar en conjunto, porque si no, no hay entendimiento (RMo *[i]*).

La coordinación y el consenso no sólo son políticas para la lucha, sino también políticas de participación para el desarrollo, la inclusión y el respeto, surgidas desde el ser, el saber y el vivir de los pueblos.

2.2.2.4 El pago de impuestos al Estado

Siempre se ha debatido sobre cuál es el verdadero aporte económico de los pueblos indígenas al Estado. Las respuestas a estas preguntas fueron diversas y contradictorias. Pero más allá de consideraciones históricas, los pueblos indígenas muestran una voluntad de aportar al Estado y a las naciones que conviven en el mismo, en la medida en que sean sujetos económicos como pueblos. Esto nos remite a una realidad: aportar al Estado no puede ser un acto desde la marginalidad, sino desde la presencia activa e igualitaria de las partes, que garantice a la vez el respeto a su alteridad. El protagonismo propio de los pueblos indígenas debe ser la regla en vez de la excepción:

> En ningún momento como pueblo tendríamos la idea de no aportar porque es para el bienestar social... (RMo *[i]*).

> Si explotamos recursos, por decir, tenemos que pagar un impuesto al Estado y eso va a beneficiar a los otros pueblos, para distribuirlos equitativamente ante los otros pueblos, con reciprocidad, no con solidaridad, porque la solidaridad significa como cualquier cosa [...] para la persona, para el otro pueblo (DMo *[i]*, entrevistado en Cochabamba, en agosto de 2006).

2.3 La reconstrucción de las instituciones del Estado desde las formas de ser de los indígenas

Según participantes de la zona isoseño guaraní en los talleres de validación, la institucionalidad estatal y las autoridades y servidores públicos que lo representan deben tener en cuenta cuatro grandes líneas políticas de relacionamiento con los pueblos indígenas:

- la coordinación
- el consenso
- la consulta
- el respeto.

El apego a estas líneas políticas preparará las condiciones para un relacionamiento pacífico, participativo, plural y creativo entre la institucionalidad estatal y los pueblos indígenas de Bolivia. Pero ¿cómo lograrían establecer una relación con el Estado desde sus comunidades? Esta relación se daría a partir del momento en que el Estado reconozca a las organizaciones y autoridades originarias de los pueblos indígenas y las incluya en las estructuras estatales, evitando así las políticas liberales, divisionistas y campesinistas del Estado de antaño. De esta forma, el Estado facilitaría el control social de los pueblos indígenas sobre sus autoridades, de forma que éstas realmente tengan la obligación de deberse a sus pueblos:

> En caso del Isoso, la base elige al *mburuvicha*, pero tiene que ser aceptado por la asamblea. Si él hace una buena gestión, la gente le da otra vez su apoyo; si no, lo retiran, pero siempre hay personas que hacen tambalear a la organización, hay personas que son cínicos, a estos hay que enseñarles (RMo *[i]*).

Ahora cabe preguntarse si la coordinación de las nacionalidades le correspondería al Estado. Desde la visión del pueblo isoseño, la

coordinación de las nacionalidades y grupos sociales no sólo le correspondería al Estado, sino a todos los actores sociales del espectro boliviano. Y no sólo la coordinación, sino también la participación igualitaria en los derechos así como en las obligaciones:

> La parte mayoritaria tiene que hablar más, yo creo que el Estado no tiene una buena coordinación, todos tendríamos que participar de la misma forma, hay quienes se preocupan de la naturaleza, la educación, pero hay otros que se preocupan sólo por el dinero. El Estado tendría que preocuparse de que todo sea igualitario (RMo *[i]*).

Esta participación conjunta e igualitaria permitiría armonizar los distintos tipos de visión e interés de los grupos en conflicto, unificándolos bajo un concepto de desarrollo plurinacional y policlasista.

En cuanto a la pregunta de dónde quedan los que no son indígenas, algunos integrantes del pueblo isoseño respondieron que aquellos que no son indígenas y los que habitan en espacios urbanos viven desorganizados porque tienen otras realidades y eso les impide hablar con una sola voz. Ante ello, solo cabe una solución: "Que los no indígenas se organicen", para poder incorporarlos en un nuevo modelo de Estado que incluya las diferentes realidades y formas de ser:

> Para llegar a una meta hay que organizarse, porque si estamos unidos es más fácil presentar una necesidad, se puede hacer un plan en una sola bolsa; los que viven en la ciudad también tienen que organizarse porque es otra realidad (RMo *[i]*).

3. El caso de la zona kallawaya

En el capítulo anterior exploramos las concepciones y representaciones lingüísticas de autonomía y su posible estructuración para el caso kallawaya. En el mismo sentido, analizamos si esta idea de autonomía tiende a aislar o vincular a este pueblo con otros pueblos indígenas y no indígenas. De igual forma procedimos a identificar y analizar los alcances de cada uno de estos elementos que componen su autonomía en función de su "ser quechua kallawaya y *chullpa*", que reivindica su protagonismo propio ante el Estado, las autoridades y sus normas.

3.1 Los aportes de la autonomía indígena a la construcción de nación

Ahora nos corresponde analizar cómo aporta la autonomía indígena kallawaya a la construcción de la nación y cómo fortalece o fortalecería al Estado. Entre los aportes de la autonomía indígena kallawaya a la construcción de nación mencionamos los siguientes:

- valoración de cada una de las naciones, tenemos que cumplir y dar el trato justo a los demás
- tiene que haber un trato igual para todos
- hay que tomar conciencia y convocar a todos los otros pueblos indígenas
- concientización de los propósitos de cada autonomía indígena
- cada autonomía indígena tendrá visiones diferentes y compartidas (participantes de la región kallawaya, en TVal).

El reconocimiento del "querer, saber, hacer y poder" de uno mismo, así como el del "otro", brinda las condiciones para el desarrollo de las nacionalidades indígenas, la nación y el Estado en conjunto. Y es que el ser diferente no destruye, sino más bien construye e impulsa el sentimiento compartido de ser amareteño, kallawaya, quechua y boliviano, dando así cobertura a dinámicas de mayor concientización, participación e inclusión en la "patria-nación". De la misma forma, las autonomías indígenas propiciarán el reconocimiento legal/constitucional de la igualdad entre los individuos y entre los pueblos, en una acción cotidiana donde "tiene que haber un trato igual para todos". Entonces, cuando se habla de nación, ¿cómo se articulan los kallawayas con las otras naciones?:

> ... no nos vamos a separar de las normas del Estado, pero [...] tiene que haber un entendimiento entre naciones quechuas, aymaras y guaraníes; hay que buscar mecanismos de coordinación y entendimiento entre todas las naciones (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Debemos comprender que la unión entre todas las naciones y pueblos indígenas es la fuente de donde emana el poder político que, despojado del sentido monopólico occidental, recurre permanentemente a la consulta, la coordinación y el entendimiento entre las partes, en

vez de buscar la supremacía de una de las partes sobre las demás. En ese sentido, ¿cuáles serían los alcances de las autonomías indígenas en el marco del Estado-nación?:

> Si hay autonomías indígenas y departamentales, no tenemos por qué tener menos (ICa *[k]*).

Esta expresión refleja un anhelo de relaciones simétricas entre bolivianos con distintas costumbres que pertenecen a distintos pueblos y habitan distintos espacios. Simetría que debe plasmarse de forma total y completa en la Ley y en las instituciones jurídicas que ella regula de forma que aseguren un respeto no sólo al orden material (tierra, organización social, administración de recursos) de los pueblos, sino también a su orden espiritual o supranatural (rituales y divinidades).

¿Cuál sería la organización encargada de administrar la autonomía indígena? Las respuestas explícitas e inferidas se centran en dos tipos de organización:

3.1.1 Las pequeñas instancias que regulan las grandes vivencias

Para las personas de los distintos *ayllus* de la región kallawaya, la asamblea originaria comunal o distrital (*ayllu*) que congrega a los individuos, familias y autoridades deber ser la encargada de administrar la autonomía indígena, en virtud de la estructura horizontal de su organización, que no admite diferencias dentro de la misma. Pero, ante todo, en la asamblea se manifiestan las dimensiones del "querer, saber, hacer y poder", que son los elementos rectores y reguladores de la vida de su pueblo:

> Actualmente no se respeta lo que se decide desde las autoridades originarias. Por eso pensamos que la asamblea originaria pueda ser una forma de tener ese respeto y ser reconocidos también legalmente en nuestras decisiones. Cuando realmente constituyamos las asambleas originarias tendrían que darnos el poder para cumplir el mandato. Pero hay que educar a los más chicos y concienciar a los grandes para ver como lograr esto (participantes de la zona kallawaya, en TVal).

Al consolidarse la asamblea originaria como la instancia directiva y administrativa de las autonomías indígenas, lo harían también las

autoridades comunales, zonales y consejos de autoridades en todos los *ayllus* donde existieren, ya que ellos son los encargados de:

- ejecutar las órdenes que emanan de las asambleas
- asignar los deberes y obligaciones de los comunarios
- presidir los rituales
- administrar y asignar la tierra para los comunarios.

Así, quienes legislan (asamblea) y quienes ejecutan (autoridades) serían los encargados de administrar la autonomía indígena en las pequeñas instancias que regulan las grandes vivencias.

3.1.2 Las grandes instancias que regulan las relaciones intercomunitarias e interétnicas

Pese a los repetidos intentos realizados por diversas instituciones para fortalecer una organización sindical o étnica que aglutine a los diversos *ayllus* de la región, ninguno obtuvo el resultado esperado, pues *los actores* se pierden entre las necesidades económicas y las reivindicaciones parcelarias de sus *ayllus*. Estos hechos dificultan el fortalecimiento y la consolidación de una instancia supraorganizativa que compatibilice y armonice las diferencias en torno a un proyecto etno-político común:

> Por culpa de esta desunión destruimos el instrumento político en las elecciones municipales (Oficial del Registro Civil en Ampliado de Ayllus de Charazani, TCam, 20 de julio 2006).
>
> Convocamos a todas las comunidades y Ayllus Originarios de la central única de Charazani al ampliado por la unidad, a realizarse en el distrito Chari el 26 y 27 de julio, donde discutiremos las propuestas a la Asamblea Constituyente, la re elección de nuestro delegado… (convocatoria elaborada por Ginés Pastén, secretario general de la Central Agraria de Charazani).

De igual forma, *los impulsores* ensayan fórmulas socioeconómicas, gestionan paralelismos organizativos y alimentan revanchismos, lo que contribuye a que el pueblo se sienta desorientado y alienado, presa fácil de los intereses individuales y político-institucionales:

> Un gran reto es el fraccionamiento de la región, que debe superarse fortaleciendo la organización sindical de la región kallawaya [...] La ayuda internacional tiene su parte de responsabilidad en el problema: lamentablemente, el proyecto PAC II de la Unión Europea sólo enfocó el tema de la organización mancomunal, cuando trataba de disolverse el proyecto [...] La INFOL dio más importancia a la vinculación entre productores y mercados (Schulte 1999: 280-281).

Frente a esa realidad de fraccionamiento étnico emerge un grupo de líderes con la idea incipiente de crear una instancia supraorganizativa que los aglutine en lo interdistrital (*ayllus*) y que a su vez los represente como nacionalidad en el espectro nacional-estatal:

> Las organizaciones se manejan a través de intereses. Entonces cada organización tendría que estar organizada a nivel nacional porque con la CONAMAQ CSCB nos peleamos, por eso debería estar organizada por naciones y de ahí tendría que salir un consejo nacional (participantes de la región kallawaya, en TVal).

La creación y consolidación de esta organización los habilitaría ante el consejo de naciones, instancia que, despojada de intereses políticos, consensuaría y coordinaría las políticas que deberían ser aplicadas en el Estado boliviano. Aunque falta mucho por recorrer en el fortalecimiento de la unidad étnica del pueblo kallawaya, debemos aclarar que ambas posturas buscan el mismo fin integrador: el derecho a ejercer un protagonismo propio (autonomía), y que a la vez permita asegurar un protagonismo conjunto (Estado plurinacional).

3.2 Aportes de las autonomías indígenas al fortalecimiento del Estado

¿Cuál es el aporte de la autonomía indígena a la construcción de la nación y al fortalecimiento del Estado? Desde la perspectiva de las personas que integran los *ayllus* de la región kallawaya, los aportes de las autonomías indígenas al fortalecimiento del Estado pueden sintetizarse en cuatro grandes pilares, que encierran a su vez un conjunto de propuestas que articulan su "querer, saber, hacer y poder" con el de los otros pueblos indígenas y organizaciones sociales de Bolivia. Éstos son:

3.2.1 Los aportes del pasado hacia el presente

Históricamente, el pueblo kallawaya reivindica los aportes de los "sistemas de reciprocidad[5]", no sólo al Estado boliviano, sino también al Incario y la Colonia:

> El *ayni* siempre va a existir en nosotros los originarios; el *ayni* tiene otro sentido: tú trabajas para mí, pero yo te reintegro [ese trabajo]. Pero el gobierno no actúa así; nos hacen trabajar y no nos devuelven eso. Nosotros sabemos hacer hasta el manejo del medio ambiente (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Estos sistemas de reciprocidad propician la continuidad del ciclo —"quien da, también recibe"—, creando así un circuito de interdependencia entre los individuos, las comunidades y los pueblos. De este modo, la vigencia de este sistema a través del tiempo se constituye en la más seria interpelación a la institucionalidad del Estado y sus dirigentes, que conociendo esta lógica de vida aprovecharon la fuerza del *jaqi* y el *runa* ('gente' en aymara y quechua) para intereses políticos y económicos personales, sin pagar ni devolver el trabajo prestado, motivando la desconfianza de las comunidades sobre el accionar del Estado.

3.2.2 Los aportes del presente hacia el futuro

En la percepción de los habitantes de la región kallawaya, la institucionalidad del Estado es débil porque el sistema jurídico occidental que la norma y el legislador que la elabora desconocen hasta el presente la realidad organizativa, económica, política y cultural de los pueblos originarios, de tal forma que no pueden garantizar el cumplimiento de ninguna ley y de ningún proyecto económico, mientras no reconozcan dicha realidad y aseguren su inclusión en las estructuras estatales. En ese sentido, el primer aporte de una eventual autonomía indígena kallawaya sería el cumplimiento de sus propias normas y las normas estatales, a partir del reconocimiento y la integración, no sólo de sus usos y costumbres, sino también de su gobierno colectivo, en el sistema jurídico estatal:

5 El *ayni*, la *mink'a* y diversos tipos de trabajos comunitarios son claros ejemplos del sistema de reciprocidad andina.

> [las leyes del Estado] no tienen la forma de gobierno colectivo, nosotros sí, plan de manejo de recursos naturales, manejo de *qhapanas*, con todo esto influimos al Estado. También la autorregulación sin que se meta el Estado [...] es que hoy por hoy con el Estado no se cumplen las normas; cuando nosotros seamos autónomos indígenas, recordando el *ama suwa, ama llulla, ama qhilla*, nuestra organización [...] es algo más sólido, nuestras autoridades son elegidas por nosotros, nuestras organizaciones siempre tienen más potestad porque en una asamblea podemos decidir todos; sólo cuando la asamblea decide se hacen las cosas (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Otro aporte de las autonomías indígenas del pueblo kallawaya se daría en la esfera de la administración de los recursos naturales como también en el manejo de la tierra y sus cultivos. Ambas son las únicas fuentes de riqueza que garantizan la reproducción física y cultural de su pueblo a través del tiempo, teniendo siempre como horizonte aquellas normas ancestrales que trascienden los periodos históricos. Pero ¿cómo entenderíamos la idea del trabajo sin la intervención del Estado?:

> Nosotros siempre nos autorregulamos en el manejo de la tierra, rotación de tierra, producción, etc. Pero con esto no queremos decir que el Estado está fuera, sino las cosas que se tengan que hacer con el Estado se van a hacer (participantes de la región kallawaya, en TVal).

De las expresiones de los comunarios de la zona kallawaya se desprende que éstos vislumbran una nueva organización en la que el Estado y la organización étnica originaria kallawaya asumen un *trabajo compartido*, compatibilizando visiones y coordinando acciones, de forma que se asegura "un actuar conjunto y una obligación conjunta" entre las partes.

3.3 La reconstrucción de las instituciones del Estado desde la visión de los habitantes de la región kallawaya

Las autoridades y servidores públicos que manejan la institucionalidad estatal deben tener en cuenta cuatro líneas políticas de relacionamiento con los *ayllus* de la región kallawaya: "la coordinación, la consulta, el entendimiento y el respeto" (participantes de la zona kallawaya, en TVal). El apego a estas líneas políticas de interacción

preparará las condiciones para un relacionamiento pacífico, participativo, plural y creativo entre la institucionalidad estatal y el pueblo kallawaya. A partir de allí, ¿cómo se lograría establecer una relación entre el Estado y las comunidades? Reproducimos dos respuestas representativas:

> Las leyes y las normas siempre salen de nuestro pueblo; si las normas vinieran de arriba no servirían, pues entre nosotros sabemos cuáles son nuestras normas [...] sabemos cómo administrar nuestras cosas y hasta nuestro dinero, por eso cualquier persona no puede asumir [un] cargo; tiene que pasar por pruebas, por eso nos conocemos. En cambio, en el Estado no es así (participantes de la región kallawaya, en TVal).

> Si la gente no hace lo que la asamblea quiere, ahí esta el Estatuto orgánico, porque cada quien tiene su cartera, y cuando se reconozca este estatuto por parte del Estado, recién habría respeto, [...] recién se podrá ordenar y habría que educar a la gente para que haga esto (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Nuevamente se hace patente el rechazo a las políticas de "inclusión para la sumisión o subordinación", como las que encontramos en el artículo 171 de la Constitución Política del Estado vigente. Por consiguiente, su petición se centra en una verdadera política de "inclusión e igualación para la participación". Esto significa:

- El reconocimiento recíproco de sus estructuras orgánicas y de las normas que de ella emanan.
- El reconocimiento recíproco de su capacidad de gestión y administración.
- La inclusión de la rotación del poder como forma democrática de participación de todos los pueblos, a fin de garantizar una verdadera unidad, en la que no existan ni mayorías, ni minorías, ni oficialistas ni opositores, sino un conglomerado de pueblos que administran el poder en condiciones de "*equidad y reciprocidad*".
- En igual sentido, cuestionan las formas de elección de autoridades del Estado, porque facilitan la cooptación de cargos, sin brindar la garantía de "*servicio a los pueblos*", algo que en su sistema es inconcebible.

Desde esa óptica, ¿qué instituciones del Estado son útiles a sus fines? Las instituciones que sirven a sus fines son aquellas con las cuales su población y sus autoridades se relacionan cotidianamente. En este sentido, el gobierno municipal y las subprefecturas son las instituciones estatales visibles y pasibles de apropiación y resignificación, tanto en su contenido legal como en su reorganización:

> ... algunos instrumentos del Estado nos sirven: por ejemplo el alcalde [...] Al hablar de separarnos del Estado no significa hacer un Estado chiquitito, sino que si podemos manejarnos solos para algunas cosas, por eso es que esa autoridad que ejerce en la comunidad [debería ser] reconocida. Tendríamos que cambiar el nombre de autonomía por un nombre que inserte a los *ayllus* con el Estado, pero valorando lo nuestro (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Este testimonio insiste en que la revalorización del "protagonismo propio" es el objetivo común que guía sus pasos, sin que ello implique intentos separatistas o fragmentadores de la unidad territorial boliviana. En ese sentido, el reconocimiento de la autoridad étnica por parte del Estado es fundamental para dar lugar a una verdadera "valorización del protagonismo propio", lo que indudablemente fortalecería sus vínculos de integración con el Estado boliviano.

Entonces, ¿en las comunidades se reconocería a una instancia del Estado como el municipio?:

> Creo que se aceptaría, pero hay que cambiar la forma de escoger las autoridades, tiene que haber un municipio indígena con la estructura del *ayllu*. [...] el dinero [de la coparticipación popular] trajo la cizaña al pueblo [...] [en] un municipio hay que trabajar las cosas bien, [hay] que trabajar por la necesidad de los pueblos para que no se pierda la idea de vivir en comunidad, trabajar para servir (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Las relaciones campo-ciudad, las dinámicas de mercado, la globalización y un conjunto de cambios que se dan en la actualidad nos muestran nuevamente la capacidad de apropiación y reapropiación de las instituciones estatales por parte de los pueblos indígenas. Es el caso del municipio, que como institución estatal fue "apropiado y reapropiado" por los habitantes de la primera y segunda sección

de la provincia Bautista Saavedra de La Paz, quienes indican que los contenidos jurídicos de esta institución deben responder a la lógica del *ayllu*, en su forma de elección, administración y fiscalización, a fin de garantizar el trabajo de las autoridades para responder a las necesidades de los pueblos.

En caso de existir un municipio con estructura de *ayllu*, ¿contemplan la posibilidad de aportar con impuestos?:

> Nosotros ya habíamos pensado en eso. Además, eso antes se llamaba el "*tambo*", que era un aporte que usaban para las familias que necesitaban. En el caso de las autoridades que no cumplieran con su mandato se les daría un castigo y aparte también tendrían que aportar para ayudar o mantener a las familias pobres (participantes de la región kallawaya, en TVal).

> Hay voluntad de pagar, para exigir tenemos que aportar, pero si no beneficia a la gente del mismo pueblo, para qué voy a aportar... (BCh *[k]*, TCam, 16 de julio de 2006).

Los testimonios que acabamos de citar reflejan que siempre ha existido una voluntad de aporte económico a la institucionalidad del Estado, llámese gobierno municipal, prefectura o gobierno central. Estos aportes tenían carácter obligatorio para todos los individuos de sus comunidades, incluyendo sus autoridades. A la vez, debemos señalar claramente que estos aportes se dieron desde la marginalidad, ante la incapacidad y el desinterés del Estado de asistir a las familias de escasos recursos. Esta voluntad colectiva de aporte a una institución que aún los margina nos remite a una encrucijada ética: aportar al Estado no puede ser un acto desde la marginalidad, sino desde la presencia activa e igualitaria de las partes, de tal forma que se garantice el respeto a su alteridad.

¿Qué se debería hacer en caso de enfrentamientos por el poder o casos de corrupción?:

> Podría significar que haya peleas, atrasos, pero el pueblo asumiría [la responsabilidad...] es que hay gente acostumbrada a vivir así, pero se la corta (participantes de la región kallawaya, en TVal).

Por las dinámicas de cambio antes señaladas, los pueblos indígenas no están exentos de la corrupción y la lucha por el poder; al contrario,

es una realidad plenamente reconocida y asumida por el conjunto de personas que habitan la región kallawaya. Esto les permite comprender que de seguir en este orden de las cosas, las soluciones demorarán en llegar. En igual sentido, la autonomía étnica kallawaya podría dar lugar, en un primer momento, a casos de corrupción o enfrentamientos, pero éstos desaparecerían en la medida en que el pueblo y las organizaciones kallawayas, sabiéndose entes protagónicos reconocidos e insertados en las estructuras estatales, asuman el poder y por consiguiente castiguen tales hechos.

¿Y dónde quedarían los que no son indígenas?:

> A Charazani le han declarado *ayllu* los blancos y los *mistis*... ahora entran en la organización, agarran los prestes (JMe *[k]*).

Esta situación nos demuestra una actitud de inclusión y tolerancia por parte de los indígenas, que estarían permitiendo la participación de los no indígenas en organizaciones tradicionalmente originarias. Tales actitudes superan los discursos y la relación histórica "patrón-pongo" que se dieron en la provincia Bautista Saavedra, confiriendo al "otro supuesto antagónico" la igualdad y la posibilidad de ser autoridad, de tal forma que se diseña un destino en términos de "protagonismo propio y de acción conjunta".

Todos estos elementos de análisis y reflexión nos remiten a un contexto en el que el protagonismo conjunto de los pueblos sea un requisito previo para la creación y consolidación de un Estado plurinacional e intercultural, en el que se reconozcan las capacidades humanas, la inteligencia multicultural, la convivencia interétnica, la educación y la ética intercultural, desterrando definitivamente el miedo a la pobreza, la discriminación y el conflicto étnico y de clase.

Conclusiones

Región Norte de Potosí

La autonomía de los *ayllus* del Norte de Potosí, en el caso de los pueblos Chayantaka y Phanakachi tiene como base el "principio de comunidad" que hace práctica la vivencia de la autonomía. La comunidad es el núcleo del *ayllu*, en el que las familias reproducen sus formas de ser, de conocer, de hacer y de gobernarse. En este espacio se reproducen las dinámicas sociales ancladas en las normas, los principios y las costumbres ancestrales y principalmente las pautas organizativas. Esta dinámica plantea una visión autonómica indígena comunitaria fundada en los principios y valores del *ayllu*. Dinámica en la que se gesta *"el ser sí mismo"*.

El concepto de autonomía en el Norte de Potosí está basado en la existencia de un sistema de gobierno propio que tiene fuerza y que conserva valores, normas y principios propios y que se contraponen a la propuesta autonómica de los otros sectores de la sociedad boliviana, es decir, las propuestas de autonomías departamentales. Esta concepción autonómica, característica de la nación quechua/aymara, es de apertura a otras naciones. De esta manera, la autonomía indígena en el Norte de Potosí rechaza el cierre de fronteras, planteando en contraposición la apertura, pero manteniendo la independencia. La autonomía indígena no implica el cierre a la interrelación de espacios y pisos ecológicos. La apertura de fronteras significa también distribución económica en beneficio de toda la población boliviana. La concepción de autonomía está ligada a la reivindicación territorial como ejercicio de un derecho de los indígenas, en su condición de originarios, a un territorio y al

desarrollo de una vida plena e integral que conjunciona los distintos órdenes: el humano, el natural y el cósmico.

La autonomía indígena norpotosina parte desde la cultura, pues la configuración de un territorio lleva consigo la conformación de una cultura. Ella se va reproduciendo y transformando con el tiempo, va generando pautas de comportamiento, formas de organizarse, de hacer educación, de uso y manejo del territorio. Los elementos fundamentales de una autonomía indígena son el territorio y los recursos naturales. El territorio debe ser conservado, ya sea por medio de prácticas que recuperan los territorios ancestrales de los *ayllus*, o por medio de mecanismos de delimitación territorial actual. Los recursos naturales hacen referencia a las aguas, el subsuelo, los bosques, los pisos ecológicos y sus potencialidades que constituyen el hábitat de los pueblos indígenas, que deben ser utilizados de acuerdo a la visión y decisión de cada *ayllu*.

Otro elemento esencial de la autonomía indígena es la organización política. Ésta tiene como referencia a la cultura y propugna niveles de autodeterminación. La organización política supone las formas de elección de autoridades propias de los *ayllus*, con símbolos vinculados a la identidad comunitaria de los habitantes del territorio, con sistemas propios de elección de autoridades como es el sistema de rotación de cargos. La organización política propone un autogobierno en nombre de su derecho a determinarse libremente como pueblo, dando sentido a las luchas sociales y a los espacios en los que se desarrollan su organización y su historia.

Junto a estos elementos, la administración de los recursos económicos (según prácticas ancestrales y necesidades de los pobladores), la producción (sostenible, en concordancia con los distintos pisos ecológicos), la seguridad alimentaria (acceso equilibrado a los alimentos) y la educación (con rasgos propios y comunitarios) son otros componentes de la autonomía.

En cuanto a los aportes que hace la autonomía indígena a la construcción de nación, podemos decir que ésta proporciona una nueva visión de nación, basada en la diferencia y en la hermandad entre los distintos pueblos. Esto posibilitará plantear una nación

con participación, con diálogo y reconocimiento de los distintos sistemas culturales de los pueblos. El planteamiento autonómico aporta a la nación la construcción de valores que permitan la relación e intercambio entre los diferentes pueblos en un marco de interdependencia mutua.

En lo que se refiere al aporte de la autonomía indígena al Estado, ésta va a permitir la recuperación de las formas de ser, de los saberes y valores propios que posibilitarán la construcción de un Estado plurinacional. La autonomía indígena invierte la figura de la dominación y la homogeneización haciendo que se priorice la diversidad negada hasta ahora con el propósito de crear un Estado diverso. En el marco de este Estado diverso, la autonomía indígena hará posible la conservación y el manejo de la naturaleza con fines de producción y diversificación económica.

Otro de los ámbitos que puede ayudar a fortalecer el Estado es la organización basada en la recuperación de la identidad y de sus mismas estructuras organizativas para así fortalecer la plurinacionalidad y el entendimiento con otros pueblos. Es evidente que el pueblo del Norte de Potosí busca una autonomía que permita dar cuenta de las potencialidades y capacidades de sus *ayllus*, pero además en relación de lo que puede dar al Estado para que éste se fortalezca.

Región del Isoso

Desde la cosmovisión y la cosmovivencia isoseño guaraní, la autonomía es *ñanderekoae*, concepto que expresa la interrelación social y política intraétnica, en la que la forma de ser guaraní pervive por medio de la unidad de todos los individuos, familias y comunidades que conforman el pueblo guaraní. Por otro lado, autonomía es *ñanderekorekae* o *ñanderekoaereta*, concepto que expresa la interrelación social y política de una pluralidad de pueblos en pos de la *Yemboati Guasu*, esto es, el encuentro de todos los pueblos en una gran asamblea, y la armonía de todos ellos.

Los elementos estructurantes de la autonomía indígena isoseño guaraní son la tierra y el territorio, la administración de los recursos naturales y económicos, la organización de los sistemas productivos

y de alimentación, la afirmación y el despliegue de su organización socio-política, el desarrollo de la educación comunitaria y de los sistemas de salud. La autonomía indígena isoseño guaraní supone la participación activa en el contexto nacional en un diálogo entre los pueblos o nacionalidades que habitan Bolivia con el reconocimiento recíproco de la diversidad cultural y de cosmovisión. El guaraní tiene la convicción de que él "es guaraní, pero también es cruceño y boliviano".

El pueblo isoseño guaraní reivindica sus aportes históricos al Estado boliviano. Reivindica su aporte como pueblo-nación al Estado boliviano en una guerra que los enfrentaba con sus pares guaraníes (la Guerra del Chaco). Por otro lado, ha puesto en consideración del Estado boliviano su forma de ser y la tradición de sus saberes que permitirán la construcción de un Estado plurinacional. Insiste en su aporte para la conservación y manejo de la naturaleza. Su capacidad organizativa a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y su pertenencia a la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) —Bonifacio Barrientos, padre, fue uno de sus fundadores— es otro de los legados al Estado boliviano.

Región kallawaya

La autonomía indígena kallawaya es una expresión del *munay* (querer), *yachay* (saber), *ruway* (hacer) y del *atiy* (poder) andinos, cuya simbología es la cruz cuadrada o *chakana*, que sintetiza la integralidad de las diversas dimensiones humanas, naturales y cósmicas. El "querer" kallawaya se resume en el *munayninchеq* (nuestra voluntad para hacer algo o nuestra decisión para actuar), ya sea en el nivel intracomunitario, interétnico o en la interacción con la institucionalidad del Estado. El "saber" kallawaya conjuga el *t'ukuriy* (pensar, meditar, reflexionar) y el *yachay* (saber, sabiduría, conocimiento) y supone la reflexión y el análisis comunitario centrado en los beneficios o perjuicios de cualquier iniciativa o proyecto que busque cambiar o transformar sus espacios comunitarios, distritales o provinciales. El "hacer" kallawaya es la dimensión práctica que aglutina a la comunidad en torno a una "idea fuerza o sueño a futuro" consensuado y decidido en asamblea. Esta idea fuerza del hacer dinamiza y armoniza la voluntad conjunta de los

individuos, de tal forma que los impulsa a contraer obligaciones con su pueblo, con el municipio y con el Estado, esfuerzo que eventualmente les permitirá cosechar beneficios colectivos e individuales en lo económico, cultural y espiritual de su pueblo. El poder o *atiy* se logra desde el *qutuchakuy*. En él se manifiesta la horizontalidad del poder, ya que es la voz y la capacidad de decisión de todos los miembros de la comunidad, de las autoridades del *ayllu* y de los dirigentes del sindicato.

Desde la perspectiva kallawaya, los elementos estructurantes de una autonomía indígena son su sistema de autoridades como expresión de la autonomía política organizativa. Estas autoridades son los portadores y defensores de la sabiduría e identidad del pueblo kallawaya. Ellos son "los mandados de la comunidad" y son quienes asignan derechos y obligaciones a todos los miembros de la comunidad. Otro elemento fundamental de esta autonomía es la asamblea originaria. Ésta es el lugar donde nace y se expresa el "querer, saber y poder" de la comunidad y el pueblo, de tal forma que lo que en ella se decide se "hace" —tanto en términos materiales (obras comunitarias, etc.) así como en términos espirituales (rituales)—. La autonomía indígena kallawaya supone, además, el manejo sostenible de la tierra-territorio, que garantiza la salud, la educación y la tecnología.

Para los kallawayas, la relación de la autonomía indígena con la nación se expresa en el hecho de que su construcción sólo será posible cuando se valore a cada una de las naciones, cuando se convoque a todos los pueblos indígenas y cuando se asuma que cada nación tiene visiones políticas distintas.

En la visión kallawaya, sólo es posible pensar una relación con el Estado cuando se revalorice "el querer, saber, hacer y poder" de los pueblos, como un prerrequisito para el protagonismo conjunto de un Estado plurinacional. En ese marco, es preciso reconocer las capacidades humanas, la inteligencia multicultural, la convivencia interétnica, la educación y la ética intercultural, desterrando definitivamente el miedo a la pobreza, la discriminación y el conflicto étnico y de clase.

Semejanzas y diferencias entre los tres estudios de caso

Los resultados expuestos sintéticamente en este capítulo de conclusiones nos permiten establecer semejanzas y diferencias sobre la problemática de las autonomías indígenas. Los grupos estudiados han afirmado su acuerdo con la propuesta de las autonomías indígenas. Tanto en el Norte de Potosí como en el Isoso y la región kallawaya, las organizaciones y sus miembros proponen una reorganización de Bolivia, como nación y como Estado, a partir de las autonomías indígenas.

Sin embargo, a pesar de esta propuesta común, cada uno de ellos presenta diferencias que devienen de su desarrollo histórico. Mientras que en la región isoseño guaraní y el Norte de Potosí la autonomía indígena se entiende ya como autodeterminación, en la región kallawaya autonomía significa la afirmación de sus sistemas de organización y de autoridades como etapas de un proceso. En esta región, la autonomía es parte de un impulso más reciente de restitución del sistema de autoridades originarias. Sólo en los últimos años se ha retornado al sistema de los *ayllus* que coexiste todavía con los sindicatos, mientras que en el Norte de Potosí el proceso data ya desde los años noventa.

Otro elemento común a las tres regiones estudiadas es que la autonomía indígena supone necesariamente la existencia de un territorio, la administración de recursos y el fortalecimiento de la organización originaria. No obstante, esta autonomía no es sólo tener bajo su control realidades que están más allá del mismo, sino fundamentalmente es la capacidad de ser él mismo; de ahí los conceptos de *ñanderekoae* y *ñanderekoaereta*, así como *munayinincheq*. En este marco, la concepción y vivencia de la autonomía en las tres regiones proviene de su cultura y de su cosmovisión.

Un rasgo característico en las tres regiones de estudio es que la autonomía indígena se entiende como un proceso integral, que no sólo abarca el mundo humano, sino que también abarca la naturaleza y el cosmos. Esta integralidad es una propuesta política, en el entendido de que lo político es diseño de sociedad. Al tiempo que autonomía

indígena es una propuesta de sociedad intracultural e intercultural (se insiste en la justicia, en la solidaridad y la reciprocidad de las naciones y en la igualdad entre naciones), también es una propuesta de convivencia con la naturaleza y relaciones cordiales con el cosmos y con el ámbito sagrado.

En ninguno de los tres casos estudiados la autonomía significa "cerrarse en sí mismo". La apertura a "los otros" es parte de su dinámica social, sólo que esta apertura debe darse bajo condiciones de igualdad. Los habitantes del Norte de Potosí, los guaraníes y los kallawaya forman parte de naciones que están dispuestas a conformar junto con otras naciones la nacionalidad boliviana, pero para ello es indispensable el ejercicio pleno de sí mismos.

En cada caso, sin embargo, esta apertura está determinada por su historia y su desarrollo cultural: mientras que el guaraní puede ofrecer, como lo ha hecho desde hace siglos, sus estrategias de relacionamiento con la naturaleza, el kallawaya aporta sus conocimientos y su tecnología en la medicina tradicional, también secular, y los norpotosinos aportan sus tecnologías de adecuación a la minería y a la agricultura cambiante y dependiente de las condiciones de su ecosistema.

En las tres regiones, la propuesta de autonomía se basa fundamentalmente en la continuidad de su organización originaria, expresada a través de la pervivencia de su sistema de autoridades. Este sistema confiere a las autonomías su carácter eminentemente político. Es evidente que las autonomías no sólo implican analizar y entender el proceso dentro del propio *ayllu*, comunidad o *tenta*, sino que abarcan también la percepción de "los otros" respecto de la autonomía, por la presencia de mestizos o "ciudadanos urbanos" en las tres regiones.

Algo que marca la diferencia frente a la percepción de aquellos elementos que componen la autonomía indígena es que en las regiones del Isoso y la kallawaya se considera la salud como un elemento fundamental. Sin embargo, en el Norte de Potosí no se menciona este aspecto, debido a la no conservación de sistemas medicinales propios.

Elementos para la construcción de una propuesta de autonomía indígena

El análisis de los resultados de la investigación en perspectiva de futuro permite subrayar los siguientes aspectos:

- Institucionalizar la discusión de las autonomías indígenas en la Asamblea Constituyente para el nuevo diseño político-administrativo de Bolivia.
- El nuevo diseño político-administrativo de Bolivia debe plantearse desde una perspectiva integral de los pueblos indígenas, tal como ha podido recuperar la presente investigación.
- Este nuevo diseño exige la superación de la anterior división política de Bolivia que desestructuró la territorialidad de los *ayllus* en los Andes y la territorialidad en las tierras bajas.
- Las bases para la nueva territorialidad son las lógicas cosmovisivas de los pueblos indígenas de las tierras altas y bajas.
- El diseño de la nueva territorialidad debe ser encarado ineludiblemente con la participación de los representantes de las estructuras orgánicas originarias.
- La definición de territorios autónomos indígenas es la posibilidad de concreción de un país plurinacional e intercultural.
- Establecer autonomías indígenas con capacidad de decisión sobre el espacio territorial y la administración de recursos naturales (véase AA VV 2005: 18), con la continuación de sus sistemas educativos, de salud y de funcionamiento de sus estructuras organizativas.
- Considerar las potencialidades económicas y de producción existentes en cada pueblo que busque y viva una autonomía indígena.
- Establecer con claridad que una propuesta autonómica indígena no significa la desestructuración del Estado, ni la pérdida de una nacionalidad, sino, más bien, emerge como propuesta para la definición identitaria propia del Estado boliviano y ligada al mismo.

Bibliografía y otras fuentes

AA VV

2005 *Visiones indígenas de descentralización.* La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

2003 *La descentralización que se viene. Propuesta para la (re) constitución del nivel estatal intermedio.* Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

2002 *Bolivia. Visiones de futuro.* La Paz: FES-ILDIS.

Albó, Xavier

1990 "De MNRistas a kataristas". En: Stern (edit.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX.* Lima: Universidad de Wisconsin e Instituto de Estudios Peruanos.

1984 "Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases, 1780-1781". En: Calderón y Dandler (editores), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.* Cochabamba: CERES y United Nations Institute for Social Development.

Almeida, Eliana

2004 *Autonomías indígenas frente al Estado Nación.* www.latautonomy.org.

Anaya M., Alejandro

2001 El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos. Rev. Chiapas 11. www.ezln.org/revistachiapas/No11/ch11anaya. Revisado 04/08/06.

Araucaria (proyecto de la AECI)

2004 *Desarrollo en Apolobamba, Cultura Kallawaya.* La Paz: Agencia Española de Cooperación Internacional y Editorial Ego & Sukini.

Ayala, Jaime
1997 *Diagnóstico regional de los problemas territoriales del departamento de La Paz*. La Paz: Prefectura del Departamento.

Ayo, Diego
2003 "Mesos en cadena: autonomía regional, urbano/rural, étnico/cultural y de mancomunidades". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuesta para la (re) constitución del nivel estatal intermedio*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Barahona, Zulema *et al.*
2002 *Yande Yari (Nuestra abuela): La relación entre el río, la pesca y las mujeres guaraníes en el Izozog*. Santa Cruz, Bolivia: Imprenta Landívar.

Barrios Suvelza, Franz Xavier
2003 "Entre lo federal y lo unitario". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuesta para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

2002 *Entre lo federal y lo unitario. El Estado triterritorial. Una nueva descentralización para Bolivia*. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Borojov, Ber
1979 *Nacionalismo y lucha de clases*. Cuadernos de Pasado y Presente Nº 83. México, D. F.: Siglo XXI editores.

CABI
1995 *Estatuto Orgánico del Alto y Bajo Isoso*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Capitanía del Alto y Bajo Izozog.

Calancha, Alexander
1999 *Iniciación e independencia kallawaya: Una experiencia en desarrollo*. La Paz: MUSEF.

Calancha Llanos, Roberto
1999 *Kallawaya en tiempos modernos: Pérdida del espacio laboral y nuevas orientaciones discordantes*. La Paz: MUSEF.

Camargo, Manuel Enrique
2005 "Una mirada guaraní". En: AA VV, *Visiones indígenas de descentralización*. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Carlsen, Laura
1999 "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición". *Rev. Chiapas 7*. www.ezln.org/revistachiapas/No7/ch7carlsen.html. Revisado 04/08/06.

Cisneros Merino, Rodrigo
2005 "Desmitificando el temor a las autonomías departamentales", revista *T'inkazos*, La Paz: PIEB.

Clastres, P.
1977 *La sociedad contra el Estado. Estudio de antropología política*. Milán: Feltrinelli.

Combès, Isabelle
2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano*. La Paz: PIEB e IFEA.

Combès, Isabelle (coord.)
1999 *Arakae. Historia de las comunidades izoceñas*. Santa Cruz de la Sierra: CABI/WCS Bolivia/Proyecto Kaa Iya.

CONAMAQ
2005 *Bases de la constitución del Estado plurinacional*. Versión preliminar. Qullasuyu. (s. d.)

Costa Arduz, Rolando
2003 "¿Qué hacer con el meso en Bolivia?". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Couffignal, Georges (comp.)
1994 *Democracias posibles: el desafío latinoamericano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dandler, Jorge
1984 "Campesinado y Reforma Agraria en Cochabamba (1952-53): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia". En: Calderón y Dandler (editores), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES-United Nations Institute for Social Development.

Dávalos, Pablo (compilador)
2005 *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Díaz Polanco, Héctor
1997 *Nicaragua: diez años después*. www.latautonomy.org.

Estellano, Washington
1998 "Indígenas se organizan para reclamar sus derechos". *Revista del Sur* Nº 77.

Etxeberría, Xabier
2003 "El derecho de los pueblos y los Estados". En *Reflexión Política* Nº 9, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia.

Fuentes Mercado, Carlos
2005 *Proceso histórico de la FAOI-NP: En el marco de la reconstitución de los ayllus del Norte de Potosí*. Primer borrador de investigación sin editar.

Funlesang, Anton
1982 *Ideas y observaciones de la comunicación intercultural*. Upsala, Suecia: Fundación Dag Hammarskjold.

Galindo, Mario
2003 "Autonomías departamentales: descentralización fiscal financiera". Comisión de autonomía del Comité Pro-Santa Cruz. En: AA VV, *La descentralización que se viene*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

García Linera, Álvaro
2003 "Autonomías regionales indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural.

Gobierno Municipal de Charagua
2002 *Plan de Desarrollo del Distrito Indígena Izoceño 2003 (PDDI)*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Centro de Apoyo a la Producción Rural Integral (CAPRI).

Gobierno Municipal de Chayanta
2002 *Plan Distrital de Desarrollo Indígena 2003-2007 (PDDI). Ayllu Phanakachi.* Potosí, Bolivia: Centro de Apoyo a la Producción Rural Integral (CAPRI).

Harris, Marvin
1997 *El desarrollo de la teoría antropológica.* México, D. F.: Siglo XXI editores.

Hirsch, Silvia María
1988 *La Capitanía del Izozog: La organización política de los Izoceño-guaranís.* Revisado 05/06/06.

INE
2004 *Indicadores sociodemográficos por departamento, provincia y sección de provincia (municipio). Censos nacionales de población y vivienda 1992 y 2001.* La Paz: Instituto Nacional de Estadística.

INE-PNUD
2005 *Bolivia: Atlas estadístico de municipios.* La Paz: Instituto Nacional de Estadística y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Kawsay
2006 *Memorias del Curso de Derechos Indígenas 2005-2006.* Cochabamba, Bolivia: Centro de Culturas Originarias Kawsay.

2005 *Metodología propia. Educación diferente.* Cochabamba, Bolivia: Editorial Kipus.

Larson, Brooke
2000 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lessmann, Robert
2003 *Condiciones políticas marco para un proceso de autonomía multicultural.* www.latautonomy.org.

Mallon, Florencia
1981 "Problema nacional y lucha de clases en la Guerra del Pacífico: la resistencia de La Breña en la Sierra Central, 1881", *Allpanchis* 17-18 (Cusco).

Mayorga, Fernando
2002 "Los desafíos de la nación boliviana. Estado plurinacional y nación cultural". En: AA VV, *Bolivia. Visiones de futuro.* La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Mefalopulos, Alessia
1999 *La participación entre bastidores: La comunicación y la toma de decisiones entre los guaraníes del Izozog, Bolivia.* Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

Mendoza, F. y W. Letourneux
1994 *Atlas de los Ayllus de Chayanta. Vol. I: Territorios del Suni.* Potosí, Bolivia: PAC (Programa de Autodesarrollo Campesino).

Mendoza, Fernando y Félix Patzi
1997 *Atlas de los ayllus del Norte de Potosí. Territorio de los antiguos charka.* Potosí, Bolivia: Comisión Europea-Delegación en Bolivia y Programa de Autodesarrollo Campesino, Fase de Consolidación.

Mesa Gisbert, Carlos D. *et al.*
1997 *Historia de Bolivia.* La Paz: Edit. Gisbert.

Murra, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pifarré, Francisco
1989 *Historia de un pueblo.* La Paz: CIPCA, Cuadernos de Investigación Nº 31.

Platt, Tristan
1990 "La experiencia andina de liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la rebelión de Chayanta durante el siglo XIX". En Steve Stern (edit.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Prats i Catalá, Joan
2004 "Federalismo, autonomías y descentralización en un mundo global". En: FUNDAPPAC, *Noche parlamentaria. Autonomías e institucionalidad. ¿Regiones autónomas, federalismo o descentralizados?* La Paz: Fundación de Apoyo al Parlamento y a la Participación Ciudadana.

Quiroga, José Antonio
2003 "Descentralización y reconfiguración territorial del Estado boliviano". En: AA VV, *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. Serie Descentralización y Participación Nº 6. La Paz: FES-ILDIS y Plural.

Ranaboldo, Claudia
1986 *Los campesinos herbolarios kallawayas*. La Paz: Servicios Múltiples de Tecnologías Apropiadas (SEMTA).

Riester, Jürgen
1998 *Yembosingaro Guasu: El Gran Fumar. Textos sagrados y profanos de los guaraníes*. (tomos I, III y V; serie Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia vol. 7-11). Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB). Texto bilingüe guaraní y castellano.

Rivera C., Silvia
1986 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: Yachaywasi. (2ª ed. en castellano.)

Rojas Ortuste, Gonzalo
2005 "Comentario a la propuesta cruceña de autonomías desde un sentido de patria intercultural", *T'inkazos*, La Paz: PIEB.

Rojas Rosales, Antonio
1994 "La jurisdicción territorial del pueblo guaraní izoceño. Ïvi-Ïyambae". *Revista Unitas* 10 (La Paz).

Rostworowski, María
2001 *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Saignes, Thierry
1983 "¿Quiénes son los kallawayas?". En: suplemento *Presencia Literaria*, MUSEF, La Paz, 1 de marzo de 1983.

Schulte, Michael *et al.*
1999 *Llameros y Caseros: La economía regional kallawaya*. La Paz: PIEB y Sinergia.

SEMTA
1988 *Anuario*. La Paz: Servicios Múltiples de Tecnologías Apropiadas (SEMTA).

Serulnikov, S.

2006 *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El Norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.

Soto Quiroz, Gastón V.

1998 *La Escuela Indígena de Irupata en la provincia Bustillo del Norte de Potosí.* XII. Reunión Anual de Etnología. La Paz: MUSEF.

1997 *Descripción socioeconómica y organizativa del ayllu Chayantaka en el Norte de Potosí.* XI Reunión Anual de Etnología (19-22 de septiembre) Tomo I. La Paz: MUSEF.

Stern, Steve J. (editor)

1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

UNICEF-UNAMAZ

1993 *Sin hadas, sin muñecos: Una síntesis de la situación de la niñez en la Amazonía*. Belém, Brasil: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), Oficina Regional América Latina y Asociación de Universidades Amazónicas.

Urenda Díaz, Juan Carlos

2005 *Separando la paja del trigo, bases para constituir las autonomías departamentales*, Documento Parte Nº 2. La Paz: FES-ILDIS, *El Nuevo Día*, *La Razón*, Comité Pro Santa Cruz y FULIDED.

2004 *Asamblea Constituyente y reforma constitucional*. Cochabamba, Bolivia: Editorial Kipus.

2003 *Autonomías Departamentales*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: El País, 2ª edición.

Yampara, Simón

2005 "Descentralización y autonomía desde la visión de los pueblos originarios". En: AA VV, *Visiones indígenas de descentralización*. La Paz: FES-ILDIS y Plural editores.

Personas entrevistadas en el marco de esta investigación

Además de las entrevistas propiamente dichas, a lo largo del texto citamos profusamente testimonios anónimos de individuos de las tres regiones en las que se ha conducido la investigación. Los que están marcados con "*[k]*" después de la clave individual corresponden a la zona kallawaya, los recogidos en la zona isoseña llevan la marca "*[i]*" y los marcados con "*[p]*" corresponden al Norte de Potosí.

A fin de simplificar las referencias, consignamos con el distintivo "TVal" los testimonios registrados en talleres de validación realizados en la ciudad de Cochabamba entre el 19 y el 24 de octubre de 2006, mientras que los recogidos *in situ* durante el trabajo de campo llevan el distintivo "TCam".

AMa *[k]* Alberto Mamani, chumeño residente en la zona de Charazani (TCam, 17 de julio de 2006).

ASa *[i]* Alonso Sánchez, Isoso (TCam, 17 de junio de 2006 y TVal).

BCh *[k]* Baldemar Chura Janco, autoridad de la comunidad de Chacarapi (TVal, 19-21 de octubre de 2006).

DMo *[i]* Delcio Moreno, consejero (*Arakua Iya*) de la Capitanía Comunal de Isiporenda. Isiporenda (TCam, junio y agosto de 2006 y TVal).

DÑa *[i]* Darío Ñandureza, capitán del Alto Isoso (TCam, mayo de 2006).

E01 *[p]* Entrevistado 1 (TCam, 16 de junio de 2006).

E03 *[p]* Entrevistado 3 (TCam, 16 de junio de 2006).

E04 *[p]* Entrevistado 4 (TCam, 16 de junio de 2006).

E07 *[p]* Entrevistado 7 (TCam, 19 de junio de 2006).

E08 *[p]* Entrevistado 8 (TCam, 20 de junio de 2006).

E09 *[p]* Entrevistado 9 (TCam, 20 de junio de 2006).

E10 *[p]* Entrevistado 10 (TCam, 25 de junio de 2006).

E11 *[p]* Entrevistado 11 (TCam, 25 de junio de 2006).

E12 *[p]* Entrevistado 12 (TCam, 25 de junio de 2006).

EMu *[k]* Eugenio Muni, comunario de Amarete (TVal, 19-21 de octubre de 2006).

EzS *[i]* Ezequiel Sánchez, La Brecha (TCam, junio de 2006).

Gf1 *[p]* Grupo focal 1 (TCam, 23 de junio de 2006).

Gf2 *[p]* Grupo focal 2 (TCam, 28 de junio de 2006).

GPa *[k]* Ginés Pastén, secretario general de la Central Agraria de Charazani (TCam, 20 de julio de 2006).

ICa *[k]* Ildefonso Canasa, miembro del Consejo de Autoridades de Amarete (TCam, 20 de julio de 2006).

IvC *[k]* Iván Calancha, taller con jóvenes de 3º medio, Charazani, 21 de julio de 2006.

JMa *[k]* José Mamani, joven de la comunidad de Kaata (TCam, 18 de julio de 2006).

JMe *[k]* José Mendoza, zona kallawaya (TVal, 19-21 de octubre de 2006).

JMo *[i]* José Moreno Candia, La Brecha (TCam, 19 de junio de 2006).

LOr *[i]* Luis Ortiz, Tamachindi (TCam, junio de 2006).

MaS *[k]* Marcelino Sakaka, secretario general de la Central Campesina del *ayllu* Kaata (TCam, 17 de julio de 2006).

MCa *[k]* Marcelo Castro Guzmán, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani, 20 de julio de 2006.

MCu *[i]* Miguel Cuéllar, antiguo *ipaye* Jubisa de Aguarati (TCam, 20 de junio de 2006).

MiS *[i]* María Isabel Segundo, La Brecha (TCam, junio de 2006).

NiM *[k]* Nora Inés Mamani Flores, taller con jóvenes de 3º medio, Charazani, 20 de julio de 2006.

NJu *[i]* Nelson Justiniano, Tamachindi (TCam, junio y agosto de 2006, y TVal, 19-21 de octubre de 2006).

PrC *[k]* Pablo Roberto Cali, corregidor de Amarete (TCam, 20 de julio de 2006).

RMa *[k]* Ramiro Mamani Quispe, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani, 20 de julio de 2006.

RMo *[i]* Roberto Moreno, isoseño (TVal, 19-21 de octubre 2006).

RoD *[i]* Róger Durán, comunario de Isiporenda (TCam, junio de 2006).

RuL *[i]* Rubén Leaños, Cuarirenda (TCam, junio de 2006).

TBa *[k]* Teodoro Barrera, comunario de Niño Korin y del subtrópico de la provincia Bautista Saavedra (TCam, 18 de julio de 2006).

VCu *[i]* Valerio Cuéllar, La Brecha (TCam, junio de 2006).

ViM *[i]* Vicente Moreno, ex consejero de Boni Viejo, La Brecha (TCam, junio de 2006).

VMo *[i]* Víctor Moreno, La Brecha (TCam, 26 de junio de 2006).

VSa *[i]* Víctor Sánchez, isoseño (TCam, 19 de junio de 2006).

WaG *[k]* Wálter Gutiérrez Kama, taller con jóvenes de 4º medio, Charazani, 20 de julio de 2006.

WCh *[i]* Wilson Changaray Taborga, presidente de la APG, Kopere Loma (TCam, 25 de mayo de 2006).

Asimismo, aunque no todos ellos aparezcan citados en el texto, la investigación incluye testimonios de jóvenes recogidos en talleres con bachilleres de las tres regiones, además de entrevistas con oficiales del registro civil de Tamachindi (junio de 2006) y de Charazani (julio de 2006), con enfermeros de Cuarirenda y La Brecha (junio de 2006), con el administrador del hospital de Amarete (julio de 2006), así como con autoridades de Huancarani, de Huato y el Consejo de Autoridades de Amarete (julio de 2006).

Los autores

José Antonio Rocha (coordinador de la investigación)

Tajamar, Punata (Cochabamba), 1951. Licenciado en Ciencias Religiosas (Universidad Católica Boliviana, 1982), magíster en Ciencias de la Religión y Filosofía (Universidad de Regensburg, Alemania, 1987) y doctor en Ciencias Humanas y Biológicas, mención Antropología Cultural (Universidad de Ulm, Alemania, 1997).

Docente de Antropología Social, Antr. Andina y Antr. Cultural Boliviana en las carreras de Sociología y Comunicación Social, UMSS; director del Departamento de Ciencias Sociales, UCB, y coordinador académico del Centro de Culturas Originarias Kawsay (proyecto Universidad Indígena Originaria Intercultural Kawsay (UNIK), Cochabamba.

Ha publicado los libros *La fiesta de Santa Vera Cruz tatita. Determinaciones económicas para una práctica religiosa* (Cochabamba: UCB, 1982), *Sociedad agraria y religión. Cambio social e identidad cultural en los valles de Cochabamba* (La Paz: Hisbol, 1990), *Con el ojo de adelante. Con el ojo de atrás. Poder y política entre los quechuas de Cochabamba, 1935-1952* (La Paz: Plural, 1999). También es autor de artículos sobre cultura, religiosidad campesina, identidad cultural, movimientos campesinos y sindicalismo.

Luis Fernando Cuéllar

Vallegrande, Santa Cruz, 1978. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Pontificia de San Francisco Xavier, 2002) y diplomado en Derecho Procesal y Oral (Universidad del Valle, 2002).

Docente de Antropología Social, Sociología y Metodología de la Investigación Científica, facultades de Ciencias Sociales y Humanísticas y de Ciencias de la Salud, UDABOL. Se ha desempeñado como consultor del Ministerio de Educación y de las ONG Proceso y APCOB (Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano).

Es autor del libro *Reinterpretación de las etapas del ciclo vital indígena moxeño desde una perspectiva social, emocional, cognitiva y física. Ensayo de psicología evolutiva* (2004), y es coautor de los libros *Los saberes del pueblo moxeño ignaciano* y *La amazonía multiétnica, fundamentos conceptuales para el relacionamiento con comunidades indígenas de la Amazonía* (en elaboración).

Carla Bazoalto Olmos

Cochabamba, 1980. Licenciada en Ciencias de la Educación (UMSS, 2002) y diplomada en Cultura, Lengua y Educación en los Andes y la Amazonía (2004).

Docente auxiliar de Antropología Cultural, UMSS, trabajó en la realización de la sistematización "Saberes, Identidad y Género" (Instituto de Capacitación Campesina, INCCA); fue coordinadora del curso Pedagogía Intercultural (Centro de Culturas Originarias Kawsay, Cochabamba) y participó en el desarrollo y la ejecución del módulo Interculturalidad y Cultura (Centro de Educación Permanente de Jaihuayco [CEPJA], Cochabamba).

Ha publicado *Saberes, identidad y género en el municipio de Vacas* (Cochabamba: INCCA-ACDI, 2005).